Heinroth (J. Ch. A.)

La Psicología como ciencia del propio conocer.

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
5319405599X
D 26059

159
105 159.9

16-8-26

Heinroth (J. Ch. A.)

La Psicología como ciencia del propio conocer.

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
5319405 59X
D 26059

159
125 159.9

16-8-26

UNIVERSIDAD COMPLUTEN
531940559X

26059
159.9
H 37 j

Die

Psychologie

als

Selbsterkenntnißlehre.

Von

D. Johann Christian August Heinroth,

Professor der psychischen Heilkunde auf der Universität zu Leipzig, und Arzt am St. Georgenhause daselbst.

Leipzig 1827,

bei Friedr. Chr. Wilh. Vogel.

Digitized by Google

Ihren Excellenzen

den

Königlich Sächsischen

Herren Conferenzministern

und

wirklichen

evangelischen Geheimenräthen

ehrfurchtsvoll zugeeignet

von

D. Johann Christian August Heinroth.

Digitized by Google

Vorwort.

Wenn im lebendigen Menſchen, wie ihn die Anthropologie betrachtet, eine äußere, organiſche, Lebendigkeit von einer inneren, pſychiſchen, unterſchieden werden muß; und wenn jene erſte in ihrer Beſonderheit von der Phyſiologie in Anſpruch genommen wird: ſo iſt auch der Pſychologie ihr Geſchäft und ihre Stellung angewieſen. Beide, das Weſen und die Beziehungen der Seele, im Beſonderen, werden zur Aufgabe der Pſychologie, wie das Weſen und die Beziehungen des Menſchen, im Allgemeinen, die

Aufgabe der Anthropologie ſind. Der Verfaſſer des vorliegenden Buchs hat in ſeinem pſychiſch-ärztlichen Geſchäfte fortwährende Veranlaſſung die Tiefen der Seele zu betrachten und zum Gegenſtande ſeiner Forſchungen zu machen. Das Reſultat dieſer Forſchungen iſt: daß das Räthſel des Seelenlebens nur in der Freiheit ſeinen Schlüſſel hat. Die Geſchichte der Seele iſt keine Naturgeſchichte; ihr Anfang, ihre Mitte und ihr Ausgang iſt nur im Reiche der Freiheit, d. h. des Geiſtes, zu ſuchen. In dieſem Gebiete findet der Verfaſſer den wahren Standpunkt (Orient) des Pſychologen. Das Gebiet des Geiſtes iſt das religiöſe: denn der Geiſt in ſeiner Reinheit iſt nur als heiliges Weſen denkbar; ihm das Attribut der Heiligkeit nehmen, heißt ihm das Leben rauben. In dem Gebiete des Geiſtes nimmt die Beobachtung wie der Gedanke, d. h. die Baſis wie das Princip der Erkenntniß, einen Charakter an, der ſich vom blos wiſſenſchaftlichen unterſcheidet, wie die lebendige Geſtalt vom Skelet. Die deutlichere Erklärung

über dieſe allerdings ſonderbare Aeußerung giebt vorliegendes Buch ſelbſt, welches freilich nur als ein erſter Verſuch anzuſehen iſt.

Man wird den Verfaſſer auch in dieſem Buche, und in dieſem vorzugsweiſe, myſtiſch und pietiſtiſch finden. Er muß ſich dieſes Straf-Urtheil gefallen laſſen, welches nur auf dem Standpunkte des Glaubens nicht Statt findet, der nicht Jederman's Sache iſt. Ferner wird man vielleicht auch aus dieſem Buche durch Stellenvergleichungen Widerſprüche herausklauben, und ſo zu zeigen meinen, daß ſich die Einheit des Ganzen durch den Widerſpruch der Theile vernichte. Bedenkt man aber, daß ſich auf den verſchiedenen Stufen der Betrachtung die Geſichtspunkte verändern, und, was im niederen und engeren Kreiſe galt und ſich behauptete, nicht ſelten im höheren und freieren ſeine Wahrheit aufgeben muß, ſo wird man wohl mit dieſem Vorwurfe nicht zu freigebig ſeyn. Endlich wird man den Verfaſſer abermals der Anmaßung

beſchuldigen, weil er es gewagt der Pſychologie eine neue Bahn anzuweiſen. Auch dieſen Vorwurf muß er ſich gefallen laſſen, wenn ihn die reinſte Wahrheitsliebe und die ihr entquellende Freimüthigkeit verdient. Uebrigens wird es des verdienten Tadels genug geben, wenn man nur den Verfaſſer der Ehre würdigen will ihn auszuſprechen. So viel zum Vorworte.

Digitized by Google

Inhalts-Anzeige.

Einleitung.

		Seite
I.	Weg zur Psychologie.	3
II.	Leitendes Princip und Inhalt der Psychologie.	17
III.	Das Bewußtseyn als Organ der Selbsterkenntniß.	27

Erstes Buch.

Die Seele an sich.

Erstes Kapitel.	Wie die Seele an sich vorstellbar sey.	41
Zweites Kapitel.	Die Seele als Trieb. . . .	54
Drittes Kapitel.	Die Seele als Gemüth. .	67
Viertes Kapitel.	Die Seele als Vorstellkraft.	86

Fünftes Kapitel. Die Seele als schaffende Kraft. 103
Sechstes Kapitel. Die Seele als moralische Kraft. 125
Siebentes Kapitel. Die Seele in persönlicher Individualität. . . 148
Achtes Kapitel. Die Seele als Bildungs- und Seligkeitsfähiges, so wie als Verbildungs- und Unseligkeitsfähiges Wesen. 165
Neuntes Kapitel. Entwickelung der Seele zur Einheit und Ganzheit. 179

Zweites Buch.

Seele und Leib.

Erstes Kapitel. Der Leib und das leibliche Leben überhaupt. . . . 191
Zweites Kapitel. Der Leib in seiner Wirksamkeit für sich selbst und für die Seele, oder das organische Leben. . . . 206
Drittes Kapitel. Entwickelung des Seelenlebens durch das leibliche. 228
Viertes Kapitel. Wechselverhältniß von Seele und Leib. 258
Fünftes Kapitel. Primat des Seelenlebens. 274
Sechstes Kapitel. Umkehrung des natürlichen Verhältnisses von Seele und Leib. 285

Drittes Buch.

Seele und Welt.

Erstes Kapitel. Begriff der Welt, und Scheidung dieses Begriffs in den der Natur-Welt und Menschen-Welt. . . . 305

Zweites Kapitel. Verhältniß der Naturwelt zur Seele. 326

Drittes Kapitel. Verhältniß der Seele zur Naturwelt. 340

Viertes Kapitel. Verhältniß der Menschenwelt zur Seele. 354

Fünftes Kapitel. Verhältniß der Seele zur Menschenwelt. 376

Sechstes Kapitel. Primat der Welt über die Seele. 391

Viertes Buch.

Seele und Geist.

Erstes Kapitel. Seele und Geist in ihrer Verschiedenheit überhaupt. 409

Zweites Kapitel. Das Band zwischen Seele und Geist. 425

Drittes Kapitel. Das trennende Princip zwischen Seele und Geist. 441

Viertes Kapitel. Seele und Geist in Einigung. 469

Fünftes Kapitel. Seele und Geist in Geschiedenheit. 488

Sechstes Kapitel. Der Geist als Führer der Seele zu Gott. . . 506

Fünftes Buch.

Seele und Gott.

Erstes Kapitel. Die Seele und der verhüllte Gott. 527
Zweites Kapitel. Die Seele und der offenbarte Gott. 542
Drittes Kapitel. Der Glaube als das Band zwischen der Seele und Gott. 568
Viertes Kapitel. Das Gebet als der Eingang der Seele zu Gott. . 595
Fünftes Kapitel. Das Leben der Seele in Gott, und das Leben Gottes in der Seele. . . . 614
Sechstes Kapitel. Die gottvergessene und gottverlassene Seele. . . 634

Einleitung.

I.

Weg zur Psychologie.

Wie so Vieles aus dem Leben, was den Gang durch die Wissenschaft gemacht hat, auf demselben unlebendig geworden ist, so auch die Psychologie. Nicht genug, daß man unser lebendiges inneres Selbst durch Zerstükkelung aus seinen Fugen gerissen, hat man es ganz kürzlich zu einem Rechnungsexempel gemacht. Wird auf die erste Weise die Seele als Leichnam behandelt, so wird sie in der letzteren zur Kempel'schen Schachmaschine. Ein treuer Sinn für das Leben sträubt sich gegen solche und ähnliche Verfahrungs-Weisen. Ja, sehr leicht ließe sich dergleichen unechte Psychologie selbst zu einem Gegenstande psychologischer Forschung machen. Wir enthalten uns dieser bedenklichen Mühe, und stellen nur im Allgemeinen den Satz eines großen Menschenkenners auf: „daß in einem Gebiete, wo schon der erste Schritt ein Irrthum ist, das wahre Ziel nicht erreicht werden kann." Der große Irrthum unserer Zeit im Gebiete der Erkenntniß ist das Losreißen der intellectuellen Kraft aus ihrer natürlichen Verbindung mit unserm empfindenden und handelnden Wesen, und die Verselbstständigung der Denkkraft zu einer usurpirten Freiheit und

Herrschaft in dem Gebiete alles Seyns und Lebens. Daher die Vergötterung der sogenannten Wissenschaft, die überall, wo sie sich vom Leben trennt, höchstens nur der Schatten des Lebens, nie das Leben selbst ist. Wo aber das Leben aufhört, hört auch die Wahrheit auf. Daher aber auch der erbitterungsvolle Widerspruch von Seiten der Wissenschaft gegen die Wahrheit selbst, wenn sie als Leben auftritt: weil die Wahrheit der Wissenschaft etwas nicht lebendiges und eben darum nichts wahrhaft geistiges ist: denn Geist und Leben sind unzertrennlich verbunden. Woher diese Erscheinung? daher, daß wir, wir Deutschen, seit geraumer Zeit an einer geistigen Verzehrung leiden, die wir, je mehr sie wächst, für eine desto höhere Sublimation des Lebens halten. Retten wir wenigstens die Psychologie von diesem Uebel; vielleicht, daß dann noch mehr zu unserm Besten geschieht: ist doch von jeher die Selbsterkenntniß für die Mutter der Weisheit gehalten worden. Und was ist eine Psychologie, die uns nicht zur Selbsterkenntniß führt!

Aber wie aus dem Labyrinth falscher Bestrebungen gelangen? „Telemach warf sich in die Wellen, und war frei," sagt Schiller. So lassen wir denn das Zaubergespinnst todter Abstractionen liegen, und halten uns an das Leben, an das Leben unserer Seele, wie wir es in reiner Selbstbeobachtung auffassen. Aber zur reinen Selbstbeobachtung gehört reine Stimmung. Und zu dieser? Nun, wir wollen uns vor der Hand eben nehmen, wie wir uns finden, wir wollen uns in unseren Lebens-Zuständen belauschen, und von ihnen das für unsern Zweck untaugliche, kaum berührt, bei Seite legen, was aber der Lösung unserer Aufgabe günstig seyn möchte, desto genauer betrachten, desto fester an uns halten, desto treuer benutzen.

In täglicher Erfahrung drängen sich, wenn wir uns selbst beobachten, zwei verschiedene Arten von Zu-

ſtänden auf, in denen wir uns befinden können, und welche auf unſere Stimmung, unſere Anſichten, unſere Handlungs-Weiſe den entſchiedenſten Einfluß haben. Der eine dieſer Zuſtände iſt ein unbehaglicher, unklarer, unkräftiger. Wir ſind unzufrieden, unmuthig, mit uns ſelbſt nicht einig, verdrüßlich, ärgerlich, reizbar, zu Aufwallungen geneigt, leicht in Affect, ja in Leidenſchaft verſetzt; alles iſt uns zuwider, wir mögen uns ſelbſt nicht leiden. Dieß der Zuſtand unſers Gemüths, der bis zum Lebensüberdruß geſteigert werden kann. Kein Wunder, wenn in dieſem Zuſtande unſere Vorſtellungen trübe, verworren, zerriſſen ſind, wenn wir zum Denken nicht aufgelegt und eben darum auch ohne Gedanken, ohne deutlich gedachte Zwecke ſind, und vor allen den Zweck, das Ziel unſers Lebens und Strebens aus den Augen verloren haben. Dieß der Zuſtand unſeres Geiſtes, in welchem ſich eine Stumpfheit, eine Kurzſichtigkeit, eine Zuſammenhangsloſigkeit der Vorſtellungen unſerer bemächtiget hat, wodurch natürlich Unentſchloſſenheit, Trägheit zum Handeln, Schwanken in unſern Entſchlüſſen, Mangel an Ausdauer in unſerm Thun, ja eine Art Beſtimmungsloſigkeit und dadurch eine Geneigtheit entſteht uns durch äußere Einflüſſe beſtimmen zu laſſen, welche macht, daß wir eine leichte Beute aller Sorgen und Kümmerniſſe des Lebens werden; woraus ſich ergiebt, daß in dieſem Zuſtande auch unſer Wille die Kraft des Widerſtandes und die Macht zu Vollführung eigener Zwecke und zu Ueberwältigung äußerer Hinderniſſe verloren hat, mit Einem Worte, daß er eben ſo unkräftig iſt als der Geiſt unklar und das Gemüth unmuthig oder unluſtig. Wir wollen dieſen Geſammtzuſtand unſerer Perſon den Zuſtand der Gebundenheit nennen. Denn in der That, wenn wir *mit Aufmerkſamkeit* auf die Beſchaffenheit deſſelben *blicken*, ſo finden wir leicht, daß wir, was unſer ei-

gentlich menschliches, d. h. persönliches Leben betrifft, in aller Hinsicht gebunden sind. Unser Gemüth ist nicht frei: denn trübe Stimmung, düstere Laune, Furcht, Sorge engen es ein, oder auch unlautere Begierden, ungestüme Leidenschaften halten das Herz an ihren Triumphwagen gefesselt. Unser Geist ist nicht frei: wenn er nicht Herr seiner Vorstellungen ist, wenn sie sich nicht in Zusammenhang, Ordnung und Klarheit entfalten, sondern zerstreut, unordentlich, undeutlich, lediglich durch äußere Anregungen bestimmt, die Thätigkeit des Geistes einengen, hemmen, unterdrücken, mit Einem Worte, wenn derselbe ein Spiel seiner eigenen Vorstellungen, und von der Gewalt abhängig ist, welche die Sinne, die Einbildungskraft, die Gefühle, die Triebe und Begierden über dieselben ausüben. Der Wille ist nicht frei: wenn er von den gebundenen Zuständen unseres Gemüths und Vorstellungsvermögens geleitet wird. Wir sind im Irrthume, wenn wir meinen, daß wir frei sind, weil wir einen Willen haben: denn wenn dieser Wille von unsern Trieben und Neigungen, von unsern Begierden und Leidenschaften in Dienst und Pflicht genommen wird, wo bleibt da die Freiheit? Der Wille ist also ebenfalls gebunden, wenn er von solchen Einflüssen, zu denen sich nun noch unrichtige, verkehrte Vorstellungen und Ansichten gesellen, abhängig ist. Und in dieser Abhängigkeit befindet er sich leider, wenigstens bei sehr Vielen, den größten Theil ihres Lebens hindurch, wo nicht gar für immer, so daß solche Menschen selten aus dem gebundenen Zustande überhaupt herauskommen, schon darum, weil ihr Wille immerfort auf die besagte Weise gebunden ist: denn wie unser Wille, so unsere That; wie unsere Thaten, so unser Leben: denn das Leben des Menschen, wie schon anderswo ausgesprochen worden, und wie Jeder in sich selbst finden und fühlen muß,

iſt ſeine That. Wir laſſen dieſen Zuſtand, deſſen Untauglichkeit, wie überhaupt zum reinen Forſchen, ſo insbeſondere zur reinen Selbſtbeobachtung am Tage liegt, bei Seite, ohne auch weiter nach ſeinen Quellen zu fragen: denn weder wie die Krankheit entſteht, noch wie ſie zu heben, oder auch wie ihr vorzubeugen iſt, kann uns hier dienen. Genug, wenn uns die Schilderung dieſes Zuſtandes zur Erforſchung des entgegengeſetzten treibt, der uns, ſchon als noch unerkanntes Gegentheil des erſten, beſſere Ausbeute für unſern Zweck verſpricht.

Ganz anders iſt natürlich der entgegengeſetzte Zuſtand beſchaffen, den wir, in Beziehung auf ſein Gegentheil, den freien nennen können. In ihm iſt, gleichfalls der Erfahrung, wenn auch nicht der täglichen, zu Folge, das Gemüth heiter, der Geiſt klar, der Wille ungehemmt und kräftig. Aller Druck, alle Laſt iſt vom Leben gewichen, das Herz iſt der Freude geöffnet, keine Furcht, keine Sorge ängſtiget uns, ſondern wir gehen, wie die Kinder, in fröhlicher Gegenwart einer hoffnungsreichen Zukunft entgegen. Wenn das gebundene Gemüth eine Beute des Zweifels, der Unruhe, der Beſorgniſſe iſt, ſo iſt dagegen das freie voll Vertrauen und Zuverſicht und voll ſicherer, heiterer Erwartung der Dinge, die da kommen ſollen, und die wir uns nur als das Leben fördernd, entwickelnd, bereichernd vorſtellen können. Ueberhaupt iſt das freie Gemüth ein lebendiges, lebenreiches; und da der ſchönſte Schmuck des Lebens die Liebe iſt, ein liebevolles und in ſeiner Liebe glückliches. So iſt es bei den Kindern, und ſo bei dem Menſchen von kindlichem, d. h. freiem Herzen. Denn der Glaube, das Vertrauen, die Zuverſicht, das unſchätzbare Eigenthum der Kinder, macht das Herz frei und fröhlich und öffnet es den ſüßeſten Gefühlen; und das ſüßeſte Gefühl iſt das der Liebe, der freund-

lichen, theilnehmenden Hinneigung zu Allem, was uns umgiebt. Kurz, der Zuſtand des freien Herzens iſt ein glückſeliger Zuſtand.—Auf gleiche Weiſe iſt der Zuſtand des freien Geiſtes von dem des gebundenen verſchieden. Wenn der gebundene Geiſt ein ſklaviſcher iſt, dienſtbar den Vorſtellungen, über die er nicht Herr werden kann, oder auch überhaupt gehemmt und gelähmt in ſeiner Thätigkeit, ſo daß ihm die Umſicht und Ueberſicht und gleichſam das Durchſchauen der Gegenſtände der Erkenntniß mangelt: ſo behauptet dagegen der Geiſt im freien Zuſtande ſeine angebornen Herſcherrechte und bemächtiget ſich dieſer Gegenſtände in klaren Begriffen, beſtimmten Urtheilen, ſicheren Schlüſſen. Er lebt im Lichte der Erkenntniß, die alles Dunkel verworrener Vorſtellungen verſcheucht, indem ſie daſſelbe wie mit der Helligkeit des Blitzes durchdringt und ſo den Tag der Einſicht erzeugt, wo vorher die Nacht der Unbegreiflichkeit herrſchte, die den überwältigten Geiſt mit ehernen Banden feſſelte. Kurz, der Zuſtand des freien Geiſtes iſt ein klarer Zuſtand, wie der des freien Gemüths ein heiterer iſt.—Auf ähnliche Weiſe iſt es im Gebiete der Thatkraft, des ſchaffenden Willens beſtellt, wenn er von den drückenden Feſſeln eines gebundenen Gemüths und Geiſtes befreit iſt. Er wird von dieſen Feſſeln befreit, indem Gemüth und Geiſt ſelbſt frei geworden ſind. Wo das Gemüth heiter, der Geiſt klar iſt, da ſtehen der freien Wirkſamkeit des Willens keine Hinderniſſe mehr entgegen. Er kann nun erſcheinen als das, was er ſeiner Natur nach iſt: als die Kraft der gedeihlichen That. Und in Aeußerung dieſer Kraft iſt nun erſt der freie Zuſtand des Menſchen vollendet: denn wenn die Kraft des Willens gelähmt, und durch dieſe Lähmung in Unthätigkeit verſetzt iſt, oder wenn der Wille unter der Botmäßigkeit ſklaviſcher Neigungen und beſchränk-

ter, ja verkehrter Vorstellungen steht, dergleichen z. B. die Vorurtheile, der Wahn, die Täuschung sind: so ist die ganze Oeconomie des Lebens in Unordnung, Zwiespalt, Verworrenheit; nichts Gedeihliches wird gefördert, alles geht, wie man sagt, drunter und drüber, und das ganze Leben gleicht einer schlechten Wirthschaft, die sich in sich selbst zerstört.

Der Wille, als ausübende Gewalt, kann nur Verderbliches wirken, wo er nicht durch den Geist der Ordnung gerichtet und geleitet wird, und dieser Geist kommt in einem mit sich selbst nicht einigen, in sich selbst zerrissenen Gemüthe nicht zur Sprache. Umgekehrt kann aber auch, wo kein kräftiger Wille waltet, sondern wo derselbe in ohnmächtiger Schwäche danieder liegt, kein Friede im Gemüthe, keine Helligkeit im Geiste Statt finden: denn das Leiden der Macht, welche das ganze Leben in Bewegung setzt, wirkt auch, Zwiespalt erregend, ertödtend oder zerstörend in die übrigen Gebiete des inneren Lebens zurück. Man sieht hieraus, wenn man nicht schon durch eigne Beobachtung darauf hingeleitet seyn sollte, daß der freie Zustand des Menschen ein ganzer, ungetheilter, in allen Gliedern des inneren Lebens harmonischer, kurz ein gesunder Zustand ist, und daß sein Inbegriff füglich mit dem Namen der Seelengesundheit bezeichnet werden kann, so wie umgekehrt jeder gebundene Zustand ein krankhafter genennt werden muß. Dieser Zustand verdient es allerdings, daß wir uns um die Erkenntniß der Quelle bemühen, aus welcher er entspringt. Es läßt sich im voraus erwarten, daß diese Art der Erkenntniß der sicherste Weg zur Selbsterkenntniß seyn, und daß es uns einleuchten werde, wie eine Psychologie ohne Selbsterkenntniß gar nicht denkbar sey, ja wie diese der eigentliche Gegenstand und Inhalt einer echten Psychologie seyn müsse.

Auch zu diesem Ziele führt uns die Selbstbe-

obachtung. Wir besitzen, wie die Erfahrung ebenfalls lehrt, ein Vermögen, dessen Anwendung den freien, dessen Nicht-Anwendung den unfreien Zustand in uns erzeugt. Wir werden unaufhörlich in unserm Innern zur Anwendung dieses Vermögens aufgefordert, und nur, wenn wir dieser Aufforderung Gnüge leisten, sind wir mit uns selbst einig und legen den Grund zu einem glücklichen Zustande. Wir wollen vor der Hand dieses Vermögen mit dem Namen der moralischen Kraft bezeichnen. Sie erscheint, diese Kraft, bei jeder Selbstüberwindung, bei jedem Widerstande gegen äußere Lockung, bei jeder Pflichterfüllung, bei jedem Streben nach dem Besseren, und bei jeder Hinwegräumung eines Hindernisses, welches uns bei dem Streben nach diesem Ziele in den Weg tritt. Sie erscheint nicht blos, diese Kraft, etwa wie ein flüchtiger Bliz, der das nächtliche Dunkel durchbricht, sondern sie wohnt uns bei, sie erfüllt uns, sie durchströmt uns, wie das Blut Herz und Adern durchströmt, sobald wir sie fort und fort in uns anregen und im Leben üben, so daß wir uns unausgesezt nicht von außen her bestimmen lassen, sondern uns lediglich mit immer wacher Besonnenheit nach dem bestimmen, was wir bei klarem Bewußtseyn in jedem Augenblicke und für jeden Augenblick als das Wahre und Rechte erkennen, oder mit andern Worten und um der vollen Bezeichnung unsers Gegenstandes näher zu rücken, wenn wir immerfort gegen die Uebertretung des inneren Gebotes: „erhalte dich frei, unbefleckt, rein," auf unserer Hut sind, und eben diese Freierhaltung, dieses unbefleckt und rein Bleiben zu unserm Ziele machen. Wir bemerken alsdann ganz deutlich, und sind es uns mit wahrer Wonne bewußt, daß eine Fessel nach der andern von uns abfällt, die uns vorher an irgend etwas, das das Herz, oder den Geist, oder den Willen in

Anſpruch nahm, gebunden hielt. Wir ſind z. B. an gewiſſe Genüſſe gewöhnt, von denen wir ſo abhängig geworden ſind, daß wir ſie uns ſogar zur Unzeit und im Uebermaß aneignen, wie etwa Speiſen und Getränke; um ſcheinbar unſchuldiger Genüſſe zu gedenken. So wie wir uns rückſichtlich ihrer in die Grenzen des natürlichen Bedürfniſſes zurückziehen, gewinnen wir einen feſten Stand auf dem Boden der Freiheit, und erheben uns gleichſam über uns ſelbſt, wie wir in unſerer früheren Abhängigkeit beſchaffen waren. So mit allen Neigungen und Leidenſchaften, deren Sklaven wir ſind. So auch mit den Geiſtes- und Willens-Feſſeln, die wir uns leider nur gar zu oft in arger Verblendung ſelbſt anlegen, wie im wiſſenſchaftlichen und künſtleriſchen, ſo im handelnden, ja im religiöſen Leben ſelbſt. Jede Losſagung von einem geliebten Irrthume, Wahne, Vorurtheile, jede Lostrennung von einer Verwöhnung, z. B. in unſerer Geſchäftsführung, entlediget uns einer Feſſel und giebt uns das wahrhaft himmliſche Gefühl einer Freiheit, die uns kräftiget, indem ſie uns erhebt. Und damit man nicht etwa meine, dieſe Läuterung und Steigerung unſerer moraliſchen Kraft in allen Gebieten unſeres Seelenlebens habe blos einen Einfluß negativer Art, indem ſie uns von Vielem befreit, was uns vorher läſtig war, weil es das ſtete Gefühl der Abhängigkeit in uns erhielt: ſo beobachte man ſich nur genau in ſolchen Stimmungen und Zuſtänden, und man wird finden, daß es auch hell und klar in unſerem Innern wird, daß wir gleichſam beſſer ſehen, die Gegenſtände deutlicher erkennen und unterſcheiden lernen, nicht ſowohl das Sinnliche an denſelben und in Beziehung auf die Sinne, als vielmehr das Geiſtige an ihnen, das uns durch die Sinne entgegen kommt, zu unſerm Geiſte ſpricht und in Beziehung auf ihn ſteht, ihn erweckt, anregt,

zum Denken, zum Erkennen auffordert. Das Reich der äußeren Formen tritt uns schöner und bedeutungsvoller entgegen, indem mittels des freien Zustandes, den wir uns durch die moralische Kraft errangen, das eigentliche Element der Freiheit, der Geist in seiner reinen Natur, nämlich als gestaltendes, bildendes, schöpferisches Wesen erwacht, und wie die aufgehende Sonne immer hellere und hellere Strahlen schießt, die uns die Welt und ihr Wesen in immer verklärterem Lichte, in immer deutlicheren, geistigeren Zügen darstellen, so daß sie uns allmälig zur Ideenreichen Geistesschrift wird, aus welcher wir ahnen lernen, daß unsere sogenannten Ideen des Wahren, Guten und Schönen nur leere und todte Abstractionen sind, nur abgeschiedene Schatten des lebendigen Geistes und geistigen Lebens.

Doch wir dürfen diesen lockenden Gegenstand hier nicht weiter verfolgen, sondern müssen uns begnügen in unserm innerlich freien Zustande die Entfaltung unseres geistigen Wesens zu reinerer Einsicht, klarerer Erkenntniß, richtigerer Würdigung der Dinge und ihrer Verhältnisse unter sich und zu uns, auch nur angedeutet zu haben, weil wir dieser Andeutung zu einer Folgerung bedürfen. Nämlich nicht blos die Welt, sondern auch das Leben, unser Leben, fängt an uns auf andere Weise, in höherer, geistiger Beziehung zu erscheinen, wenn einmal die Kraft unseres Geistes, durch die moralische Kraft und ihre freimachende Wirksamkeit geweckt und in Thätigkeit versetzt, ihrer eingebornen Bestimmung des Bildens und Schaffens, des Denkens und Erkennens eingedenk, ihr Werk zu treiben beginnt: kein leeres oder phantastisches Spiel, sondern das ernste Geschäft uns über die Welt und uns selbst zu verständigen.

Das erste, was uns hier begegnet, ist, daß Irrthümer ohne Zahl wie Schuppen von unsern Augen fal-

len, daß wir, vom Geiſte der Freiheit beſeelt, welcher der Geiſt des Lebens ſelbſt iſt, erkennen, zunächſt, wie beſchränkt und eng, wie abgeſtorben und nichtig die Anſichten ſo Vieler ſind, die ſogar auf wiſſenſchaftliche Ausbildung und Erkenntniß Anſpruch machen; und wie wir, nicht minder als Andere, uns im Laufe unſeres Lebens eine Maſſe ſolcher Anſichten angeeignet haben, die den Geiſt mechaniſch feſſeln und ſeine Grundkraft zu Boden drücken. Die anſpruchvolleſten Wiſſenſchaften ſind nichts weniger als frei von dieſem lähmenden Einfluſſe. Nicht genug. Wir werden auch gewahr, wie zu Folge ſolcher Anſichten das Thun und Treiben ſo Vieler ebenfalls ein beſchränktes, enges, abgeſtorbenes, nichtiges iſt, (wovon wir ihnen ſelbſt auf keine Weiſe die Schuld beimeſſen wollen;) wie ſie, mitten im Leben, nicht wiſſen, nicht ahnen, was das Leben iſt, wie es ſich aus dem Menſchen entwickeln, ſteigern, vollenden ſoll; wie ſie das Nichtigſte für wichtig, das Wichtigſte für Nichts halten. Und dieß gilt denn namentlich in Bezug auf das, was ſie ſelbſt in ihrem Innerſten ſind; wir meinen hiemit nicht das, was ſie aus ſich gemacht haben, ſondern was ſie aus ſich machen ſollten, was ſie der Anlage nach ſind: Seelen, in denen der Keim der Ewigkeit lebt und ſich entfalten und geſtalten ſoll. Seele! großes, bedeutungsvolles Wort! einziger Schatz des Menſchen, Weſenheit ſeiner ſelbſt! Wie würdiget man dich herab, indem man dich zur Sklavin des Leibes, zur Sklavin von niedrigen, zerſtörenden Lüſten und Begierden macht! Ja wie würdiget man dich ſchon herab, indem man dich als einen Leichnam betrachtet, den man mit dem Meſſer zerlegen kann; oder als ein chemiſches Product, das ſich in ſeine Elemente auflöſen läßt; oder als ein mechaniſches Kunſtwerk, deſſen Thätigkeiten ſich mathematiſch berechnen laſſen. Und gleichwohl thut dieß

alles, wie schon angedeutet, die sich selbst so nennende Psychologie, und noch dazu die neueste. Es ist fern von mir, irgend einen der wackeren Männer, welche die beispielsweise genannten psychologischen Richtungen genommen haben, tadeln und herabsetzen zu wollen. Ich rede von der Wissenschaft, als einer Vorrathskammer des Zeitgeistes, den Einzelne nicht bilden, sondern von dem sie selbst gebildet werden. Denn das ist auch einer von den großen Irrthümern, die nur der freigewordene Geist erkennt: daß man meint unabhängig, nicht blos von der nächsten Umgebung, sondern noch weit mehr von der fernen Vorzeit, das Licht der Wissenschaft sich und Andern anzünden zu können, daß man aus Unkenntniß oder Nichtbeachtung des Einflusses, den sogar unsere Amme auf uns gehabt hat, geschweige denn mehr als tausendjährige Lehren, die ins Leben übergegangen sind, in dem Wahne steht als entspringe unsere Weisheit aus unserem Haupte, wie des Zeus hohe Tochter aus dem ihres Erzeugers. Man meint gerade dadurch zur echten Freiheit des Denkens und Erkennens zu gelangen, daß man alles Fremde verbannt und nur aus eigener Fundgrube schöpfen will. Nein! in einem gewissen Sinne bleibt es fest und wahr: nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu. Wir wachsen so wenig geistig als leiblich ohne Nahrung, und unser Leben quillt aus fremdem Leben. Auch dieses erkennt man immer deutlicher, je mehr man sich bemüht, nicht, unabhängig vom Aeußeren, sey es Natur, sey es Geschichte und Lehre, sondern unbefangen vom Aeußeren, dasselbe zu betrachten. Man kann dieß aber nicht eher und unter keiner andern Bedingung, als wenn man den Weg einschlägt, den wir nur mit wenigen Strichen angedeutet haben: wenn man die moralische Kraft in sich hervorruft und sie anwendet zur Lösung aller Fesseln

des Geiſtes, Gemüths und Willens, deren wir uns gar wohl bewußt ſind, und immer deutlicher, immer mehr in ihren einzelnen Gliedern bewußt werden, je ernſtlicher wir an unſerm Befreiungswerke arbeiten, wodurch wir aber auch zugleich die Kraft erhalten, immer mehr von allem dieſen Wuſt und Unrath von uns zu werfen. Und ſo ſey es denn unverhohlen ausgeſprochen, was ebenfalls ſchon flüchtig bemerkt worden iſt, daß die Seele in ihrer Lebendigkeit — und dieſe iſt ja doch ihre wahre Weſenheit — noch immer ein Problem iſt, deſſen Löſung immer weiter hinausgeſchoben wird, je mehr ſich die einſeitigen Verſuche von beſchränkten Geſichtspunkten aus vervielfältigen. Die Seele iſt ſchon für den Forſcher entflohen, ſobald ſie ihm zum abſtracten Weſen geworden iſt, und ſie wird dieß, ſobald man ſie nicht ſtets im Spiegel des Bewußtſeyns erblickt: denn hier erſcheint ſie lebendig in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit und Einheit, in ihrer Gebundenheit und Freiheit, in ihren Zuſtänden und Thätigkeiten, in ihrem Sehnen und Hoffen, Dichten und Trachten, Sinnen und Denken, in ihren Beziehungen zu Leib und Geiſt, Welt und Gott. Kurz die Seele kann nichts ſeyn und nichts thun, was nicht das Bewußtſeyn uns verriethe; und die echte Pſychologie iſt am Ende nur das Reſultat der Selbſtbeobachtung im Spiegel des Bewußtſeyns. Hiezu gehört aber, daß die Seele mit freiem Blicke ſchaue. Hiezu gehört wiederum, daß ſie durch ihre moraliſche Kraft alles Hemmende beſeitiget habe; und hiezu wiederum gehört, daß ſie aufrichtig ſey, daß ſie den Schalk von ſich abgeworfen und der Wahrheit herzlich und treu ergeben ſey. Es gehört aber endlich hiezu wieder eine gewiſſe Sehnſucht, die nicht jedermann's Sache iſt, ſo wenig als der Glaube, der ſie befriediget, und auf welchen unſere Pſychologie einen beſonderen Blick werfen wird, weil ſie meint,

daß er für die Wissenschaft, wie leider auch größtentheils für das Leben, noch eine terra incognita ist.

Und so hätten wir denn vorläufig den Weg angedeutet, auf welchem zu hoffen steht, daß wir zu einer echten Psychologie gelangen werden, als zu der Wissenschaft, die uns die Seele in ihrem lebendigen Wesen und in ihren lebendigen Beziehungen kennen lehrt. Es ist der Weg freier Selbstbeobachtung, der aber nur dann erst betreten werden kann, nachdem wir uns die Weihe der moralischen Kraft gegeben haben, die man mit vollem Recht die heilige und heiligende nennen kann, die uns von allem Drucke und Dunkel gebundener Zustände erlöset, und indem sie das Licht des Geistes anzündet, uns in diesem Lichte uns selbst erkennen lehrt. Unsere Seele ist unser Selbst; und so kann denn auch die echte Psychologie nichts anderes seyn, als Selbsterkenntnißlehre. Unsere nächste Aufgabe muß aber seyn, uns mit dem leitenden Prinzip und mit dem Inhalte der Selbsterkenntniß näher bekannt zu machen.

II.

Leitendes Prinzip und Inhalt der Selbsterkenntniß.

Dieselbe moralische Kraft, die uns frei macht, lehrt uns auch unsere Seele vom Standpunkte der Freiheit oder vom religiösen Standpunkte aus betrachten. Zwar unterscheiden wir auf den ersten Blick die Natur unserer Seele von dem Leben derselben, jene als etwas Geschaffenes, was diesem, als selbst schaffenden, zum Grunde liegt, jene als fremdes Werk, dieses als unser eigenes. Allein die Natur der Seele muß wenigstens mit dem Lebens-Zwecke derselben, so fern dieser durch sie selbst frei verfolgt und erreicht werden soll, harmoniren. Und so ist denn auch die Natur unserer Seele, so sehr sie sich zum Theil in die allgemeine Natur, also in nicht-freies Wesen, verlieren möge, dennoch unter den freien oder religiösen Gesichtspunkt zu stellen; denn, noch einmal: die Mittel müssen dem Zwecke angemessen seyn. Folglich möchte die Selbsterkenntniß im psychologischen Sinne, ihrem leitenden Prinzip nach, näher mit der religiösen verwandt seyn als es auf den ersten Blick scheinen dürfte, wenn schon sie, ihrem Inhalte nach, mehr in

sich begreifen wird als diese, die wir jedoch nicht mit der, in früheren dogmatischen Heilslehren anempfohlnen zu verwechseln bitten, als welche das Gepräge der Befangenheit nicht blos, sondern sogar einer gewissen, dem geängstigten Gemüthe entsprungenen, Geistesknechtschaft an sich trägt. Jedoch das Wesen dieses leitenden Prinzips ist zuvörderst näher zu bestimmen, und zwar in seinem weiteren sowohl, als in seinem engeren Sinne.

Wir verstehen nämlich unter religiöser Selbsterkenntniß im engsten und strengsten Sinne die unseres moralischen Zustandes. Unser moralischer Zustand ist derjenige, dessen Maßstab das Heilige ist. Wir tragen sämmtlich, auch wenn bei manchem Menschen es sich nie entwickelte, (was aber mit dem Erwachen des Bewußtseyns geschieht,) das Prinzip der Heiligkeit in uns, zwar nicht als unser eigenes Wesen, aber doch als die Norm für unser Wesen, nach welcher es sich bilden und vollenden soll. Wir wollen hier diese Norm nur mit dem allgemein bekannten Namen des Gewissens bezeichnen. Das Gewissen hält uns ein Unverletzliches, ein Heiliges vor, das, wenn wir es genauer betrachten, als das Gesetz unseres Lebens erscheint. Das Thier wird durch einen zwingenden Instinct getrieben, sein Leben zu bewahren. Das Leben des Thieres ist aber in die Grenzen des leiblichen Bestehens eingeschlossen, und der Instinct geht nicht weiter als auf die Erhaltung dieses Bestehens. Auch wir Menschen haben diesen Instinct, der sich als Selbsterhaltungstrieb ausspricht und sehr oft, wiewohl sehr fälschlich, für das Gesetz unseres Lebens gehalten wird. Das Gesetz kann nur dem Freien gegeben werden; und nur in dem Umkreise unseres selbstbewußten Seelenlebens sind wir frei; ein Lebenskreis, den das Thier nicht kennt, und in welchem der Trieb aufhört

als Trieb zu erscheinen, vielmehr die Gestalt des Gebotes annimmt. Das „du sollst" ist nur an den Menschen gerichtet, der sein Leben nicht instinctmäßig, sondern mit freier Selbstbestimmung führen soll. Zwar sagt das Gebot nichts anders aus als der Erhaltungstrieb, aber auf andere Weise und in einer andern Lebenssphäre. Der Trieb zwingt, das Gebot verpflichtet; der Trieb geht auf das leibliche Leben, das Gebot auf das Leben der Seele. Jedes Wesen auf dieser Erde, unterhalb des Menschen, lebt in seinem Elemente, welches es nicht verlassen kann. So kann der Fisch nicht in der Luft, der Vogel nicht unter dem Wasser leben. Nur der Mensch kann das Element seines Lebens verlassen: es ist die Freiheit. Die Seele des Menschen ist wie in das Element der Freiheit eingetaucht; nur in ihm kann sie gleichsam athmen, sich entwickeln und vollenden. Aber sie kann ihr Lebenselement verlassen, worauf sie, wenn sie außerhalb dieses Elements beharrt, nothwendig untergeht. Sie soll aber leben, wie Alles was Leben hat; und so trägt sie denn das Gebot des Lebens in sich, weil ihr, als freiem Wesen, kein Zwang aufgelegt werden kann. Es ist hier nicht der Ort das Daseyn der menschlichen Freiheit zu beweisen oder das Wesen derselben zu untersuchen; wir verweisen vor der Hand einen Jeden an sein Bewußtseyn, welches ihm sagt, daß er kann was er soll; und in diesem Können liegt das Wesen der Freiheit begründet, wie sich später entwickeln wird. Der Mensch soll das Leben seiner Seele erhalten, heißt; er soll sich frei erhalten: das Gebot des Lebens, der Freiheit, der Heiligkeit ist für die Seele des Menschen eines und dasselbe: denn das Wesen der Heiligkeit besteht in der Freiheit. Nicht die Natur, nur der Geist ist frei: der Mensch besitzt also in seinem Lebensgesetz das Gesetz der Geisterwelt. Hoch geehrt ist

er durch dieses Gesetz, und hochbeglückt, wenn er es erfüllt: denn der Geist lebt ewig und selig. Ewig, d. h. unvergänglich lebt der Geist, weil die Freiheit über Raum und Zeit, als den Elementen der Vergänglichkeit, schwebt; und selig lebt der Geist, weil Seligkeit das Element der Heiligkeit ist; wie wir in jedem Augenblicke erfahren können, wenn wir uns bemühen das Gebot der Heiligkeit oder Freiheit zu erfüllen: jeder freie Moment ist ein seliger. Der Mensch soll leben, heißt also: er soll selig seyn. Läßt sich eine angenehmere Pflicht erfüllen? Nur daß allein das Leben in der Freiheit selig macht: das ist das Schwierige! Aber das Lebensgebot ergeht unausgesetzt an den Menschen; das Gewissen schläft und schlummert nicht; und wie sich der Mensch zum Lebensgebot des Gewissens verhält, das ist sein moralischer Zustand. Der moralische Zustand bezieht sich auf das freie Wesen der Seele, und dieses sich auf das Heilige. Der moralische Zustand ist also der religiöse: denn wir sind dem Heiligen verbunden, verpflichtet, nicht durch eine Zwangskette, sondern durch das Gebot: „ihr sollt heilig seyn," welches jedes Menschenherz freiwillig oder widerwillig anerkennt. An diese Anerkennung schließt sich die moralische Selbsterkenntniß, die uns leider von unserm Wesen, wiefern es unser Werk ist, d. h. von unserm Thatleben — und auch unsere Gedanken und Neigungen sind unsere That — nicht viel Gutes berichtet. Indessen sei diesem wie ihm wolle, so lernen wir uns doch durch die moralische Selbsterkenntniß in der ganzen Sphäre unseres freien Wesens erkennen, und ohne dieselbe in dieser weiten Sphäre durchaus nicht. So weit sich unser Selbst erstreckt, erstreckt sich auch unsere Freiheit: sie nimmt folglich die ganze Sphäre des Selbstbewußtseyns ein. Da nun in diesem unser ganzes Gemüths-, Geistes- und

Willens-Leben geführt wird, so ergiebt sich, daß der Erkenntniß unseres ganzen Seelenlebens die moralische Selbsterkenntniß zum Grunde liegen muß; oder mit andern Worten: das Princip der Selbsterkenntniß, so weit sie sich auf unser Seelenleben erstreckt, muß moralischer Art seyn: und da die Begriffe moralisch und religiös gleichbedeutend sind, (denn sie gehen beide im Heiligen auf) so ist nun erwiesen, was zu Anfange dieses Abschnitts angedeutet wurde: daß die psychologische Selbsterkenntniß mit der religiösen in sehr nahem, ja im innigsten Zusammenhange steht; die Erkenntniß unseres gesammten Seelenlebens beruht auf der letzteren. Und dieses Prinzip hat alle bisherige Psychologie, welche, unter welcher Form sie auch erschienen, immer nur als Naturlehre der Seele anzusehen ist, gänzlich übersehen, und uns daher auch vom Seelenleben selbst keine Kunde gegeben. Allein auch wir würden dieß zu thun nicht im Stande seyn, wenn wir nicht auf die Natur der Seele ebenfalls Rücksicht nähmen: denn wie bereits gesagt: das Leben der Seele ist auf ihre Natur gegründet, und die Natur der Seele selbst ist auf gewisse Bedingungen und in gewisse Beziehungen gestellt, ohne welche die Seele gar nicht erscheinen und sich entwickeln, viel weniger ihr eigenes Leben führen kann. Jedoch auch der Inbegriff von allem diesem muß, wie bereits oben angedeutet worden, unter das religiöse Prinzip der Selbsterkenntniß gestellt werden, weil außerdem kein harmonisches Ganzes der Selbsterkenntniß, kein innerer Zusammenhang, keine Einheit derselben zu Stande kommen würde. Dasselbe Licht muß alle Sphären unseres inneren Selbst erleuchten und erhellen. Hiedurch kommt die religiöse Selbsterkenntniß im weitern Sinne zu Stande. Es ist dieß aber, besagter Maßen, auf keine andere Weise mög-

lich, als indem die ganze Einrichtung der Seele an sich und in allen ihren Beziehungen als Mittel auf den Zweck des Seelenlebens, welcher ein heiliger Zweck ist, und die Heiligkeit und Seligkeit der Seele zum Ziele hat, bezogen wird. So begleitet uns das leitende Prinzip durch das ganze Gebiet und den Gesammtinhalt der Selbsterkenntniß. Dieser Gesammtinhalt nun, vom Prinzip abgesehen, obgleich nie von ihm verlassen, da dasselbe der ariadnische Faden durch das Seelenlabyrinth ist, gestaltet sich für die Darstellung auf sehr einfache Weise, indem das Seelenleben, immer an die natürliche Einrichtung und die Beziehungen unseres Seelenwesens geknüpft, von der nächsten und tiefsten, bis zur entferntesten und höchsten dieser Beziehungen verfolgt wird. Und da das Wesen und Leben der Seele ohne diese Beziehungen gar nicht zum Vorschein, zur Wirklichkeit gelangt, so hat eigentlich die ganze Psychologie als Selbsterkenntnißlehre keine andere Aufgabe, als, unter dem Exponenten des religiösen Prinzips, welches die Freiheit, oder der Geist, oder das Heilige ist, die ganze Reihe jener Beziehungen zu verfolgen und zu entwikkeln, und das Verhältniß des Seelenlebens zu ihnen sämmtlich aufzustellen.

Welches sind nun diese Beziehungen? Die nächste Beziehung hat allerdings die Seele zu sich selbst, indem sie sich selbst etwas ist, und wird, und werden will. Sie ist in dieser Hinsicht, oder an sich selbst, zuerst zu betrachten. Allein sie ist schon, indem wir sie also betrachten, in allen ihren übrigen Beziehungen vorhanden. Welches sind nun diese? Die unmittelbarste aller Beziehungen der Seele, zur Verwirklichung ihrer Existenz (Lebens-Erscheinung) und Entwickelung, ist die zum Leibe und zur leiblichen Erregung. Nur durch den Leib wird die Seele

erweckt und zur äußeren Thätigkeit erregt, und nur durch ihn im zeitlichen Daseyn erhalten. Die Seele bezieht sich also, sowohl ihrer Natur als ihrem Leben nach, nothwendig auf den Leib als auf ihr Werkzeug und ihren Träger, so wie dieser sich in beiderlei Hinsicht auf die Seele bezieht. Wie nun aber der Leib nicht besteht ohne die Welt, in der er lebt, so bezieht sich die Seele auch nothwendig durch den Leib und mittelst desselben, sowohl ihrer Natur als ihrem Leben nach, auf die Welt, so wie diese durch jenen sich auf die Seele, deren Erweckungs- und Erregungs-Mittel nicht allein, sondern deren Schule und Bildungs-Mittel sie auch ist, in mehr als Einem Sinne.—Nun sind wir uns aber wohl bewußt, daß die Seele nicht blos durch leibliche und weltliche Anregungen sich etwas ist und wird und werden will, sondern daß sie auch Anregungen von innen erhält, nicht aus sich heraus, sondern in sich hinein, ganz auf ähnliche Weise, wie auch die Anregungen von Außen in die Seele hinein gelangen: nämlich durch den Sinn, und zwar durch den entgegengesetzten des äußeren: durch den innern, der nichts anders ist als was wir Vernunft oder Bewußtseyn nennen; wie späterhin ausführlich dargethan werden wird. Wie nun das den äußeren Sinn erregende die Welt ist, so das den inneren Sinn erregende: Gott. Allein nicht unmittelbar erfolgt die göttliche Erregung der Seele, eben so wenig als die weltliche; sondern wie bei dieser der Leib der Vermittler ist, so bei jener der Geist, (πνευμα) der eben so das Eigenthum der Seele ist als der Leib, aber auch eben so wenig zum Wesen der Seele gehört als dieser. Der Geist verhält sich also zur Seele innerlich, wie der Leib äußerlich; und die Seele steht in Beziehung zu Gott, sowohl ihrer Natur als ihrem Leben nach, nur durch den Geist, wie in Beziehung zur Welt nur

durch den Leib*). So unwahr es also seyn würde, eine wirkliche und lebendige Beziehung der Seele zur Welt abzuleugnen, eben so ungegründet ist die Ableugnung der wirklichen und lebendigen Beziehung der Seele zu Gott; eine Beziehung, welche heutzutage von Vielen als mystisch und schwärmerisch verworfen wird, so klar sie auch für denjenigen zu Tage liegt, welcher begreift, daß der innere Träger der Seele, der Geist, eben so wenig durch sich selbst besteht als der Leib, sondern daß, wie der Leib ein Universum um sich hat, aus dem er lebt, und von dem er erhalten wird, auch der Geist eine Quelle seines Lebens und seiner Erhaltung hat, die nicht aus der Welt strömt, so wenig als der Aether, der die Flamme erzeugt aus dem Oele das sie ernährt, und dem Dochte der sie trägt, sondern von oben, von Gott selbst, dessen Abkömmling und Ebenbild der Geist ist. Und so steht denn die Seele, abermals ihrer Natur und ihrem Leben nach, in Beziehung auf den Geist, durch den Geist aber (das Heilige in ihr) in Beziehung mit Gott dem Heiligen selbst, und Gott wiederum in Beziehung mit ihr. Und so löset sich die ganze Psychologie in fünf Theile auf, die sämmtlich mit einander in genauem und innerem Zusammenhange stehen, und die wir in einer Aufeinanderfolge von fünf Büchern betrachten. Das erste betrachtet die Seele an sich, das zweite Seele und Leib, das dritte Seele und Welt, das vierte Seele und Geist, das fünfte Seele und Gott.

So viel über das leitende Prinzip und den Inhalt der Psychologie. Das Prinzip der Psycho-

*) Man lasse diese hier noch unerwiesenen Aeußerungen vor der Hand wenigstens hypothetisch gelten. Mehr von ihnen an ihrem Orte.

logie, gleichsam die Seele derselben, durchdringt ihren ganzen Inhalt, und löset ihn gleichsam in ihr Element auf, wie das Licht alle Gegenstände, welche gesehen werden sollen, in sich aufnimmt. Es ist das Licht der Freiheit, des Geisterelements, welches durch alle Seelen-Erscheinungen leuchtet. Diese selbst aber, oder der Inhalt der Psychologie, sind nur erkennbar durch das Medium des Erkennens, dessen wir wiederholt, obwohl nur im Vorübergehen, gedacht haben. Es ist das Bewußtseyn. Wie aber das Bewußtseyn das Organ der Selbsterkenntniß seyn könne, muß erst noch einer vorläufigen Betrachtung unterworfen werden.

III.

Das Bewußtseyn als Organ der Selbsterkenntniß.

Wir wüßten nichts von unserm Selbst ohne das Bewußtseyn. Was ist das Bewußtseyn? Ist es unser Ich selbst? oder ist es eine besondere Eigenschaft, Wirksamkeit, Thätigkeit unseres Ich? oder ist es etwas von unserem Ich verschiedenes, nur mit ihm in nothwendiger Beziehung stehendes? denn trennen wenigstens können wir unser Ich nicht von Bewußtseyn; es ist nur mit und in dem Bewußtseyn da, und nicht denkbar ohne Bewußtseyn. Ich und Bewußtseyn sind unzertrennlich. Noch einmal: sind beide Eines und Dasselbe? Blicken wir recht aufmerksam auf unser Inneres! Ich finde mich im Bewußtseyn. Mein Ich bin ich selbst, oder, mein Ich ist mein Selbst, vom Lichte des Bewußtseyns erleuchtet. Ohne den Lichtstrahl, der aus dem Bewußtseyn auf mein Selbst fällt, wäre dieses Selbst kein Ich. Das Thier ist ohne Zweifel ein Selbst, aber es ist kein Ich, denn ihm mangelt das Bewußtseyn. Ich kann, ich muß mir denken, daß auch mein Selbst seyn könnte, ja seyn konnte, ohne Bewußtseyn: denn

ich weiß, so gewiß als ich bin, daß ich war, ehe ich ein Ich war, (als Säugling und unmündiges Kind). Das Bewußtseyn macht das Selbst zum Ich. Allein das Bewußtseyn ist ja nur mit, nicht vor dem Ich gegeben; wie kann man sagen: das Bewußtseyn macht das Selbst zum Ich? Dieß kann demnach nur heißen: ohne Bewußtseyn wäre das Selbst kein Ich. Was kommt nun zu einander? kommt das Bewußtseyn zum Selbst, oder das Selbst zum Bewußtseyn? Wie dem auch sey, wir sehen, daß Selbstheit und Bewußtseyn verschieden sind. Sind sie nun blos dem Grade, oder sind sie der Art nach verschieden? d. h. wird das intensivere Selbst zum Ich? oder bedarf das Selbst eines zweiten, fremden Elements, wodurch es zum Ich werde? Im Selbst finden wir, psychologisch, durchaus keinen Grund zur Ichheit, so wenig wir, physicalisch, in der Schwere einen Grund des Lichts finden. Wie die Schwere, im Kreise der Beobachtung, nur ihre Eigenthümlichkeit aussagt, nämlich die absolute physische Concentricität, so das Selbst, in demselben Kreise, nur die seinige: die absolute psychische Concentricität. Demnach ist ein fremdes Element von Nöthen, um das Selbst mit der Ichheit zu bereichern. Es ist hier ganz derselbe Fall, wie bei der Erscheinung der Flamme an einem brennbaren Körper. Vor dem Zutritte der zündenden Kraft keine Flamme. So auch im Selbst des Menschen vor dem Zutritte des Prinzips der Ichheit kein Ich. Wie dort die Flamme schon das Zeichen der hinzugetretenen zündenden Kraft ist, so hier das Bewußtseyn das Zeichen des hinzugetretenen Prinzips der Ichheit. Fragen wir vor der Hand nicht nach dem Woher? dieses Prinzips; genug, daß es im Bewußtseyn vorhanden ist und seyn muß. Wenn nun die eigenthümliche Wirkung desselben ist, daß es das Selbst gleich-

sam aus der Dunkelheit hervorzieht, von welcher es früher umfangen war, so können wir füglich sagen, daß es ihm denselben Dienst leistet, welchen jeder erleuchtete Gegenstand von dem Lichte empfängt, welches ihn erhellet. Das Selbst erkennt sich selbst, erschaut sich gleichsam selbst in dem Lichte, welches, weil es nicht von ihm ausgeht, als in dasselbe eingehend anerkannt werden muß. Das Prinzip der Ichheit ist also nichts anderes als das in die Dunkelheit des Selbst einfallende, dasselbe erleuchtende, und es dadurch für sich selbst erkennbar machende Licht*). Das Bewußtseyn ist demnach ebenfalls nichts anderes als die fortwährende Bestrahlung des Selbst vom Lichte, die fortwährende Erhellung des Selbst zum Ich. Darum finden wir uns auch im Bewußtseyn, nicht durch unsere willkührliche Thätigkeit, nicht einmal durch unser abgenöthigtes Zuthun, sondern durch das unabänderliche Ereigniß, durch welches wir in die Gemeinschaft des Lichts gezogen werden. Man kann die Entstehung des Bewußtseyns im Menschen die Geburt zum Licht nennen: denn von nun an ist das Licht des Bewußtseyns das Element, in welchem wir leben, und aus welchem wir unsere (innere) Nahrung saugen. Wir sind Lichtpflanzen, wir bedürfen des Lichts, und ohne dasselbe sinken wir wieder in den dunkeln Schoos des Nichtbewußtseyns zurück, wie uns z. B. im Schlafe widerfährt. Wir erken-

*) Wir müssen diesen bildlichen Ausdruck brauchen, weil es keinen andern giebt, um die auffallende, nicht zu verkennende Analogie zwischen dem Sehen des Auges durch das Licht und dem Erkennen der Vernunft durch den Geist — als das die Seele erleuchtende — zu bezeichnen. Auch ist dieser Ausdruck schon durch das Alterthum und die Uebereinstimmung aller Zeiten geheiligt.

nen uns selbst und alles, was wir erkennen, nur im Licht des Bewußtseyns. Das Bewußtseyn ist unser Eigenthum und ist gleichwohl etwas Höheres als wir selbst sind. Und dieß ist der Punkt, von welchem die eigentliche Aufgabe unserer Betrachtung beginnt.

Weil wir das Bewußtseyn immerfort mit uns tragen, weil es von unserm Ich unzertrennlich ist, so mag Manchen bedünken, daß das Bewußtseyn nur eine Aeußerung unserer Selbst-Kraft oder unserer Lebendigkeit ist. Allein der erste Blick auf uns selbst belehrt uns, daß wir an das Bewußtseyn gebunden sind, daß es uns, selbst wider unsern Willen, auf allen unsern Wegen begleitet, daß es ein Zeuge alles unseres Schaffens, Thuns und Treibens ist, nicht aber durch unser Schaffen und Bilden, Denken und Wollen erzeugt wird. Das Bewußtseyn ist nicht in uns, sondern wir sind im Bewußtseyn. Wir leben, regen und bewegen uns im Bewußtseyn, wie der Fisch im Wasser, wie der Vogel in der Luft. Das Bewußtseyn hält und trägt uns, wie die genannten Elemente ihre Lebendigen tragen. Das Bewußtseyn ist also das Element in dem wir leben, aber nicht unser Leben selbst; es ist das Licht, in dem wir sehen, aber nicht unser Sehen selbst. Wir dürfen also unser Selbst, unser Ich, durchaus nicht mit dem Bewußtseyn verwechseln, so wenig man den Vogel mit der Luft, den Fisch mit dem Wasser verwechseln darf. Wie? so würde ja das Bewußtseyn, das jeder Denker als eine bloße Erscheinung, als die Manifestation unserer Ichheit, als das ursprüngliche und nothwendige Attribut unseres Geistes, anerkennt, zu etwas Selbstständigem und von uns selbst Unterschiedenem und Verschiedenem hypostasirt? Allerdings, und zwar ohngefähr eben so wie Socrates seinen Genius, oder Paulus den Christus in sich hypostasirte, oder wie der Hohe, Unbe-

griffene sich selbst zum Attribut der Menschheit und eines jeden Menschen machte, indem er sagte: „ich bin das Licht, das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen.“ Mysticismus ohne Gleichen! Allerdings; aber was können wir dagegen sagen, wenn dieser Mysticismus Wahrheit ist? Ja! wir haben an unserm Bewußtseyn den untrüglichen Bürgen des göttlichen Wesens und den unpartheiischen Richter unseres eigenen.

„Est Deus in nobis; agitante calescimus illo.“

Ueberhaupt ist es Zeit dem Bewußtseyn sein volles Recht zu vindiziren, es aus dem Kreise der gemeinen Ansicht heraus, und in das Licht zu stellen, welches ihm gebührt, da es das göttliche Licht selbst ist, an dem sich unser Selbst zum Ich entzündet, an dem sich unser Selbst als Ich erkennt. Was wir das Gewissen in uns nennen, ist nur ein aufgefangener Strahl des Lichts, das unaufhörlich in uns hineinleuchtet, und vor dessen heiliger Gegenwart keiner unserer Gedanken verborgen ist. Es ist der Gott, von welchem geschrieben steht: „nähme ich Flügel der Morgenröthe und flöhe an das äußerste Meer, so würde mich doch deine Hand führen und deine Rechte mich halten.“ Unserm Bewußtseyn können wir nicht entfliehen, es folgt uns überall. Das Bewußtseyn ist das heilige, reine, unbefleckte und nicht zu befleckende Wesen in unserm Inneren, in dem wir uns, wie wir sind, erblicken, der lichthelle Spiegel, welcher uns unsere Flecken zeigt. Das Bewußtseyn bestraft uns mit der Hölle, wenn wir seine Weisung verschmähen, wie es uns mit dem Himmel belohnt, wenn wir den Pfad des Lichts wandeln, den es uns zeigt. Wir selbst zeigen uns den Weg nicht, den wir gehen sollen. Dieses Sollen in uns kommt nicht von uns. Gleichwohl finden wir es in unse-

rem Bewußtseyn. Es stammt also aus dem Bewußtseyn. Und so finden wir denn bei genauerer Betrachtung, daß das Bewußtseyn die Quelle aller Gesetze unseres Lebens, oder vielmehr des einzigen Lebensgesetzes ist, das aber auf alle mögliche Lebensverhältnisse einfließt. Unser ganzes Leben soll licht, soll heilig seyn. „Wandelt im Lichte!" Dieß ist das Gesetz unseres Lebens; das Bewußtseyn, das Licht selbst, kann kein anderes geben. Das Licht, die Quelle aller Form, aller Gesetzlichkeit, ist die Form, in die wir uns einbilden sollen, als in die Ur-Form, in die Ur-Idee, gleichsam in die göttliche Gestalt selbst. Und so sehen wir, daß das Bewußtseyn nichts anderes als der innere Sinn, das innere Auge, kurz daß es die Vernunft ist, das Organ der Idee des Logos, mit dem schon Platon vertraut war, und mit dem sich jeder vertraut machen kann, der den Umgang mit seinem eigenen Bewußtseyn nicht scheut. Wir fragen nun: Ist nicht das Bewußtseyn, obwohl unser Besitzthum, dennoch der Bewahrer eines Höheren als wir selbst sind: des Geistes? Werden wir nicht, wir wiederholen es ausdrücklich und nachdrücklich, durch das Bewußtseyn gerichtet, belohnt, bestraft? Hält es uns nicht die Norm unseres Thuns, d. h. unseres Lebens vor? denn „des Menschen Leben ist seine That." Stehen wir aber mit unsern Thaten vor diesem Richter, so steht dieser Richter über uns, und nur an seinen Aussprüchen, wenn wir sie hören wollen, können wir unsern Werth oder Unwerth, überhaupt unser ganzes Wesen erkennen: denn was wissen wir von uns, was uns das Bewußtseyn nicht sagte, dieser Sprecher, dieser Logos, durch den wir uns selbst vernehmen, der also unsere Vernunft ist! Und so ist also das Bewußtseyn nothwendig das Organon aller Selbsterkenntniß, und unsere Seele kann ihr vollständiges Bild nur im Spiegel des Bewußt-

seyns auffassen, wie die Form der äußeren Welt nur im Lichte erkennbar wird. Wie erscheinen wir nun im Bewußtseyn? Dieß ist die Frage, welche die Psychologie als Selbsterkenntnißlehre zu beantworten hat. Suchen wir zunächst uns in dem Gebiete unserer Forschung zu orientiren.

Wir können unser Ich, unser Selbst, oder unsere Seele, wie schon im vorigen Abschnitte dieser Einleitung dargethan worden, in fünf verschiedenen Beziehungen betrachten und unsere Selbsterkenntniß nach diesen Beziehungen entwickeln. Die erste und unmittelbarste dieser Beziehungen hat die Seele auf sich selbst, wiefern sie eben etwas an sich oder ein Selbst ist. Hier fragt sich, wie erblicken wir unser Selbst an sich im Bewußtseyn? Wir erblicken es als beharrlich und veränderlich, als afficirbar und selbstthätig, als gebunden und frei, als Entwikkelungs-, Bildungs- und Wohlfähiges, aber auch als Verbildungs-, Verderbniß- und Wehfähiges Wesen; uud zwar alles dieß hervorbrechend aus Einem Vermögen, Einem Triebe, welcher sich zu Gemüthskraft, Vorstellkraft und Thatkraft entfaltet, und der erste Gegenstand der Betrachtung seyn muß. Sodann erblicken wir die Seele als äußerlich bedingt durch den Leib, und mittels dieses durch die Welt; und innerlich bedingt durch den Geist, und mittels dieses durch Gott: denn der Geist zeugt von Gott, indem er vom Heiligen zeugt. Die Beziehung unseres Selbst auf das nächste Aeußere oder den Leib, von der beginnenden Entwickelung des letzteren an bis zu seinem Absterben, so wie im gesunden und kranken Zustande desselben, ist zu reich an Momenten, welche die Seele berühren, als daß sie hier auch nur angedeutet werden könnten. Es gnüge hier die Bemerkung, daß der Leib der äußere Träger (Basis) der Seele und ihres Lebens ist. Die Beziehung der Seele auf

die Welt anlangend, sowohl wiefern dieselbe eine Naturwelt, als wiefern sie eine Menschenwelt ist: so lehrt uns das Bewußtseyn, daß unsere Seele theils dieser doppelten Welt angehörig, theils von ihr (auf natürliche oder widernatürliche Weise) abhängig ist, theils daß sie wenigstens die Fähigkeit und den Beruf hat sich an der Außenwelt zu innerer Freiheit und Selbständigkeit auszubilden.

Von ganz anderer Beschaffenheit ist die Selbsterkenntniß in Beziehung auf den im Bewußtseyn (Vernunft) sich offenbarenden Geist, als den Sprecher und Verkündiger des Heiligen. Hier fällt erst das volle Licht auf unser Selbst. Hier lernt sich die Seele als moralisches, d. h. der Heiligkeit fähiges und zur Heiligkeit verpflichtetes Wesen kennen. Hier findet die Seele sich unselig, wenn sie sich, der Weisung entgegen, abwendet vom Bewußtseyn, in welchem das Licht, die Weisheit wohnt, die zu Gott führt. Das Bewußtseyn zeihet die Seele, in diesem Thun, der Sünde, und stößt sie aus dem Paradiese. Glücklich die sündige Seele, wenn sie mit der Schuld die Reue kennen lernt: denn durch die Reue wird ihr die Versöhnung. Doch lernt sie auch, daß es etwas giebt, was von der Reue zurückhält: es ist dasselbe, was zur Sünde lockt: der Hang zum Bösen. Das Bewußtseyn erhellet der Seele diesen Hang als etwas ihr eigenthümliches, und doch gleichsam nur wie angeflogenes, nicht von innen heraus entspringendes: denn die Seele will ja aus ihrem innersten Grunde Seligkeit; und die Seligkeit wohnt im Lichte und nicht in der Finsterniß, wo das Böse wohnt. Die Finsterniß und das Böse sind dasselbe, wie das Licht und das Gute. Woher demnach der Hang zum Bösen? Nur dieses sagt uns das Bewußtseyn nicht:

denn es weiß nichts von diesem Hange.*) Ungeachtet dieses Hanges aber vermag die Seele sich dem Lichte zuzuwenden, vermöge der ihr verliehenen moralischen Kraft, welche heilige, geistige Kraft vom Heiligen, vom Geiste selbst angeregt, genährt, gestärkt wird, und ihrerseits wiederum die Kraft des Glaubens anregt, der die Gemeinschaft der Seele mit der Gottheit vermittelt, die nur durch den Glauben möglich ist. Der Glaube, das Vertrauen zu Gott, die Gottes-Zuversicht bringt das schöne Verhältniß hervor, in welchem der Mensch der Gnade Gottes inne wird, also das letzte und höchste, zu welchem sich die Seele steigern kann; so wie dagegen umgekehrt der Unglaube und die Verstockung die Seele in einen Abgrund von Qualen führt, aus welchem herauszukommen eben nur durch Rückkehr zum Glauben, der in alle Herzen gepflanzt ist, möglich wird.

So findet sich die Seele im Glauben, der ihr zu einem neuen Lebenselemente wird, welches sie wie Tageslicht umgiebt, an ihrem Ziele und hat was sie sucht: Leben und volle Gnüge. In die Gnade Gottes aufgenommen und von ihrem vollen Lichte bestrahlt erkennt nun die Seele sich selbst als einen Keim göttlichen und ewigen Lebens, bestimmt durch die Entwickelung ihrer Kräfte dieses Leben in seiner ganzen Fülle in sich aufzunehmen, d. h. selig zu seyn im göttlichen Erkennen, Lieben und Wirken, und zwar alles dieß im Geiste und durch den Geist, der sich in der Vernunft offenbart und welchem die Fülle der Gottheit leibhaftig einwohnt. Alles dieß erfahren, erleben wir, wenn wir die Bedingungen

*) Nothwendig ist der Hang zum Bösen nicht: sonst läge er in der Ordnung der Dinge, d. h. in der Vernunft. Er ist also zufällig. Die Geschichte also, die uns das Zufällige, d. h. das aus Freiheit

dieſes Erlebens erfüllen, in dem Bewußtſeyn und durch daſſelbe. Und ſo iſt denn das Bewußtſeyn das wahre Organon vollſtändiger Selbſterkenntniß, das Licht, welches unſer Selbſt durch und durch erleuchtet, und uns in den verſchiedenen Beziehungen deſſelben die Durchgangspunkte vom Werden zum Seyn, vom Seyn zum Haben zeigt. Denn die Seele an ſich hat blos die Aufgabe der Selbſt-Entwickelung, (des Werdens,); der Welt gegenüber: die der Selbſt-Erhaltung, (des Seyns,); dem Geiſte gegenüber: die der Selbſt-Verläugnung (des Habens): denn nur indem ſie ihr Seyn (ihre Freiheit) dem Geiſte hingiebt, (ſich ſelbſt verläugnet,) wird ſie von ihm erfüllt und mit ſeinem Reichthume geſättiget. Und dieß iſt das Ziel, dem die Seele von ihrem erſten Erwachen an nachſtrebt. Ihr Werden iſt ein Vermögen, ihr Daſeyn ein Bedürfniß; und nur in der Hingabe ihres Daſeyns an den Geiſt iſt Befriedigung: denn nur in ihm iſt Fülle und Gnüge und Seligkeit; und zur Seligkeit iſt die Seele geſchaffen. Unmerklich ziehen ſich dieſe drei Stufen des Seelenlebens, mit den möglichen Abweichungen von der rechten Bahn, durch unſere Pſychologie, gleichſam als die unſichtbare Seele derſelben ſelbſt.

Dieß iſt der Inhalt der Pſychologie als Selbſterkenntnißlehre. Nur im Bewußtſeyn iſt das Geheimniß der Selbſterkenntniß verſchloſſen, und nur das völlig aufgeſchloſſene Bewußtſeyn verſtändiget uns gänzlich mit uns ſelbſt. Wir geben uns das

---

entſpringende erzählt, kann und muß uns allein Auskunft über den Hang zum Böſen geben. Und ſie thut es auch; aber nur die heilige, die als göttliche Offenbarung mitten durch die Weltgeſchichte hindurchzieht und ſogar mit dem Urſprunge des Böſen beginnt.

Bewußtseyn nicht, wir empfangen es, und mit dem Bewußtseyn empfangen wir uns selbst und die Anwartschaft auf ein ewiges Leben. Denn nicht unser Sinn und Verstand, nicht unser Trieb und Wille vermag das ewige Leben, das Leben des Geistes, in uns zu erzeugen, sondern allein der Geist selbst, in welchem dieses Leben ist. Und dieser Geist lebt im Bewußtseyn und offenbart sich uns in demselben und durch dasselbe. Je mehr wir die Stimme des Bewußtseyns hören, (und wir vernehmen die Vernunft nur durch sie selbst und in ihr selbst) je mehr wir dieser Stimme gehorchen, d. h. ihren Weisungen folgen, desto mehr werden wir von einer Klarheit zu der andern geführt, bis es ganz Tag in uns wird und wir vollständig im Lichte leben. „Das Licht scheinet in die Finsterniß;" und diese Finsterniß sind wir.*) Nur der Trieb nach dem Lichte ist uns ursprünglich eingepflanzt, und unsere Sehnsucht nach dem Lichte würde volle und unverkümmerte Befriedigung erhalten, wenn sie nicht gehemmt und abgelenkt würde durch jenes Etwas, das dem freien Aufschwunge zum Lichte widersteht, durch den Hang zur Tiefe; wo die Macht der Finsterniß**) waltet, zu welcher kein Strahl des Lichts eintritt, weil sie ihm widerstrebt.

Wir alle fühlen diesen Zug nach Unten, wo die Kraft von der Schwere gefesselt und die Thätigkeit von der Trägheit gelähmt wird, wo die Auflösung süß, die Anspannung bitter, der betäubende

---

*) Finsterniß ist hier nur im privativen, nicht im positiven Sinne zu verstehen.

**) Das böse Prinzip, der abgefallene Geist. Die Nothwendigkeit der Annahme eines solchen Prinzips hat der Verf. im letzten Abschnitte seines Buchs über die Wahrheit darzuthun versucht.

Schlaf als Luſt und das aufregende Wachen als Schmerz erſcheint. So wird der Menſch von dieſem Hange bethört und von dem Pfade des Lichts und Lebens zu dem Abgrunde der Finſterniß und des Todes verlockt. Das Leben wohnt nur im Lichte; das Reich der Schwere iſt das Reich des Abfalls und Untergangs. Unſer Selbſt, vom Lichte getrennt, fällt der Schwere und dem Falle anheim, von welchem kein Erſtehen iſt. Vor dieſem Falle bewahret, von ihm, wenn wir ſchon im Sinken ſind, rettet uns allein der Glaube, der helle Stern in der Nacht, welcher, wenn wir anhaltend auf ihn ſchauen, zur Sonne wird, die uns den Tag bringt.

Herrlicher Beruf des Menſchen, im Lichte des Tags zu wandeln, während Alles um ihn her noch im Schlummer liegt oder in Träume verſunken iſt! Wenn aber auch wir das Leben nur verträumen, indem wir nach Schattenbildern der Luſt jagen, oder vor Schattenbildern der Furcht fliehen, wenn wir verſäumen es Tag in uns werden zu laſſen, ſo bleiben wir uns ſelbſt fremd und ein Spiel der Gewalten, welche außer dem Lichtkreiſe des Geiſtes ihr Weſen treiben. Laſſet uns in dieſen Lichtkreis eintreten, um den Geiſt kennen zu lernen und durch ihn unſer Selbſt! Der wird nie zur Selbſterkenntniß gelangen, der den Geiſt nicht kennt; und der Geiſt offenbart ſich blos dem Bewußtſeyn. Der Geiſt wohnt im Lichte, wie das Licht im Geiſte; beide ſind Eins, und das Bewußtſeyn iſt beides. Das Bewußtſeyn entfaltet ſich vor uns zum Geiſte, als dem Einen, Selbſtändigen, Unvergänglichen, Freien, Heiligen, Seligen. Der Geiſt iſt das Himmelreich. Und ſo iſt es wahr, daß das Himmelreich inwendig, in uns iſt: denn der Geiſt iſt in uns. Wir haben nur ſo viel Geiſt in uns, als wir Bewußtſeyn beſitzen. Iſt das Bewußtſeyn in uns verdunkelt, ſo

ist es auch der Geist. Mit der Dunkelheit in uns wächst aber auch der Zwiespalt und die Unseligkeit: denn nur im Lichte, nur im Geiste wohnt Einheit und Seligkeit. Wem demnach das Bewußtseyn nur ein müßiger, stummer Begleiter in seinem eigenen Innern ist, der hat den Schatz in seinem Innern noch nicht entdeckt, oder, schon im Begriffe ihn zu heben, ihn, durch irdische Furcht und Begierde verlockt, wieder in die Tiefe versinken lassen. Verkaufe Alles was du hast, und kaufe den Acker, in welchem der Schatz vergraben liegt! Verläugne, vergiß dich selbst, lausche der Stimme des Verkünders in deinem Innern und folge dieser Stimme. Sie ruft dich zum Himmelreiche, sie zeigt, sie reicht dir das Himmelreich. Und so weicht denn ihr Schatten der Nacht! Breite dich aus, Lichtkreis des Bewußtseyns über meine ganze Seele, daß kein dunkler Fleck in ihr übrig bleibe, und laß auch andere Seelen sich in dir erkennen, wie du vor der meinigen stehst und sie erhellst. Beginnen wir das Geschäft der Selbstentfaltung vor dem Bewußtseyn, und suchen in dieser Selbstentfaltung die Selbsterkenntniß der Seele in ihrem Verhältnisse zu sich, zur Welt, zu Gott, oder in ihrer Selbstentwickelung, Selbsterhaltung, und Selbstverläugnung, oder, in ihrem Werden, Seyn und Haben, in ihrem Vermögen, ihrem Bedürfnisse und ihrer Befriedigung.*)

*) Daß das Bewußtseyn nichts aussagen könne ohne Belehrung (Offenbarung), setzt der Verfasser, als keines Beweises bedürftig, voraus.

Erstes Buch.

Die Seele an sich.

Erſtes Kapitel.

Wie die Seele an ſich vorſtellbar ſey.

Es bedarf zuförderſt der Begriff einiger Erläuterung, mit deſſen Gegenſtande ſich dieſes ganze erſte Buch beſchäftigen ſoll. Seit Kant iſt das Epitheton an ſich in Verruf gekommen. Wie es aber hier aufgefaßt wird, iſt es vollkommen zu rechtfertigen. Wir meinen nämlich unter dem „an ſich" nicht etwas das außer aller Erſcheinung liegt, ſondern nur dasjenige Attribut des Erſcheinenden ſelbſt, welches letzterem zukommt als Gegenſtande der Betrachtung überhaupt. Wenn von einem Gegenſtande die Rede iſt, der in mancherlei Beziehungen, Verbindungen, Abhängigkeiten u. ſ. w. gedacht wird, ſo muß er doch, nach Abzug aller jener Verhältniſſe und ſeiner Wirklichkeit unbeſchadet noch ein Gegenſtand, ein Etwas überhaupt ſeyn, auf welches alles jenes bezogen werden kann, ein an ſich, ohne Rückſicht auf alles Uebrige. Ein Fürſt ohne Land, ein General ohne Armee, ein Muſiker ohne Inſtrument, ſie Alle ſind zwar außerhalb ihrer Beziehungen, aber ſie ſind doch, ſie ſind an ſich etwas, was nicht von ihren Beziehungen abhängt. So die Seele, oder, um hier

vorzüglich den Anschein aller Abstraction, d. h. den Heraustritt aus der Wirklichkeit, aus dem Leben, gleich Anfangs zu vermeiden: unser Selbst. Daß unser Selbst, von den Dingen abgesondert, noch etwas für sich bleibt, an sich ist, geht dem gemeinsten Sinne ein. Wir fühlen nur gar zu sehr, daß unsere Seele etwas „an sich" ist, wenn sie sich von Allem verlassen findet was sie liebte, suchte, bedurfte. Indem sie hier findet wie wenig sie an sich ist, erkennt sie doch auch zugleich, daß sie etwas „an sich" ist. In der Einsamkeit, in schlaflosen Nächten tritt dieses „an sich" unseres Selbst, oder, tritt unsere Seele in ihrem „an sich" am allerdeutlichsten hervor. Alles schweigt, tiefe Dunkelheit umgiebt uns, unser Leib liegt unbeweglich auf seinem Lager, Sinne und Glieder rasten, fast ist das Gefühl unserer äußeren Existenz verschwunden, verschwunden ist die Welt, die ganze, große, unendliche Welt, die uns umgab: aber unsere Seele wacht, unser inneres Selbst regt sich noch, im Selbstgefühle, im Gedanken, im Bewußtseyn. Was ist das, das im Bewußtseyn bleibt, nachdem alles Andere geschieden, gesondert ist? Es ist unser Selbst, unsere Seele an sich, die nun ihr eigener, ihr einziger Gegenstand ist. Es ist nicht die Seele, wie sie auch außerhalb des Bewußtseyns etwas seyn mag; von diesem „an sich" der Seele, wie gesagt, wissen wir nichts, und dieses ist es auch nicht, warum wir uns bekümmern: sondern das, was rein als unser Selbst im Bewußtseyn erscheint, das ist die Seele „an sich", oder das An sich unserer Seele.

Ueber dieses „An sich" der Seele lassen sich nun mancherlei Betrachtungen anstellen, je nachdem es sich uns bald mit dem einen, bald mit dem andern Merkmale für die Beobachtung darstellt. Wir finden sehr bald, daß diese Merkmale von höchst verschiede-

ner Art sind. Alle zusammengefaßt, wie sie uns zufällig, oder absichtlich zum Bewußtseyn hervorgerufen, in demselben erscheinen, machen das vollständige, das ganze An sich unserer Seele oder unsere Seele an und für sich selbst aus. Wir wollen jetzt diese Merkmale sammeln als Gegenstände der näheren Betrachtung für die folgenden Kapitel. Das Nächste, was wir finden, wenn wir an unser Selbst denken, ist: daß es eben ein Selbst, d. h. für sich etwas nicht blos ist, sondern auch seyn und haben will. In diesem für sich selbst seyn und haben wollen liegt der ganze Charakter unseres Selbst als natürlichen Wesens verschlossen. Das Seyn unseres Selbst besteht eben in seiner Selbstheit, d. h. in dem Streben nach Seyn und Haben. In unserer Seele liegt also ursprünglich ein Mangel, ein Bedürfniß. Dieß bestätiget sich eben durch unser Streben. Hätten wir das vollständige Seyn (Leben), so strebten wir nicht. Wir würden aber auch nicht streben, wenn wir nicht begehrten, und wir würden nicht begehren, wenn wir nicht bedürften. Wir würden aber wiederum vom Bedürfniß nichts wissen, wenn wir es nicht fühlten; und endlich würden wir kein Bedürfniß fühlen, wenn wir nicht Gefühl-Vermögen hätten.*) Hier stoßen wir, ohne alle Abstrac-

*) Hier ist auf einmal fast zufällig, wenigstens ganz ungesucht, das Gefühlvermögen, welches ein berühmter Philosoph neuerlich so zu sagen mit Stumpf und Stiel ausrotten wollte, als die allererste Bedingung unserer Selbstheit abgeleitet, als das Grundvermögen unserer Seele, welches auch, laut der Erfahrung, die erste Erscheinung unseres Seelenlebens ist. Oder ist etwa der erste Schrei des Neugebornen kein Zeichen des Schmerzes, und der Schmerz kein Zeichen des Gefühls? Wenn das Kind nicht fühlen könnte, nicht Gefühl-Vermögen hätte, würde es nicht schreien.

tion, gleichsam auf die lebendige Wurzel unseres Selbst: ich meine nicht, auf das Gefühl, sondern auf das Vermögen zu fühlen, also, wenn wir vom Gefühle absehen: auf Vermögen überhaupt. Unsere Seele hat ursprünglich nicht sowohl, als vielmehr ist ursprünglich nichts weiter als ein Vermögen: denn vor aller Aeußerung ihres Seyns und Lebens muß sie seyn und leben können. // Nun gehört aber zum Leben bekanntlich mehr als das Gefühl. Was also auch zum Gefühl noch hinzukomme: es muß in unserm Selbst als einem Vermögen begründet seyn, oder mit andern Worten: unser ganzes Selbst erscheint uns zuletzt als bloßes Vermögen, nicht in abstracto, sondern in lebendiger Wirklichkeit. Alle unsere Selbstbestimmung, alles unser Handeln, Bilden, Schaffen u. s. w. geht aus unserm Vermögen (Fähigkeit) zu allem diesem hervor; ein Moment der Betrachtung, der uns späterhin das Räthsel der Freiheit selbst erklären wird. Zwar kommt eigentlich kein Vermögen, als solches, zum Vorschein: denn was nur immer für die Wahrnehmung erscheint, tritt als wirksames Wesen hervor: allein wir sind an die Anerkennung gebunden, daß, wie alles Wirkliche von einem Möglichen, so alle Wirksamkeit von einem Vermögen ausgeht. // Im Begriffe des Vermögens aber liegt unabweisbar der Begriff der Kraft, als der Grund des Vermögens; und so können wir in untrüglicher Schlußfolge behaupten, daß das „An sich" unserer Seele ursprünglich, d. h. in seiner Wurzel, in seinem eigensten, tiefsten, innersten Wesen, Kraft ist. Widerspricht diese Behauptung aber nicht der oben ausgesprochenen, daß in unserer Seele ursprünglich ein Mangel, ein Bedürfniß liegt? Man sollte meinen, wo Kraft ist, ist kein Mangel und kein Bedürfniß. Was sagt das Bewußtseyn? es sagt, daß in unserm Selbst eben so wohl Kraft als

Bedürfniß iſt. Beide können ſich alſo nicht widerſprechen, ſie müſſen ſich folglich vereinigen laſſen, oder vielmehr in unſerm Selbſt vereiniget ſeyn. Wie aber? Wir finden eine Erſcheinung in unſerm Innern, in welcher dieſe Vereintheit auf das vollkommenſte Statt findet. Es iſt der Trieb. Kein Trieb ohne Kraft, aber auch wiederum kein Trieb ohne Bedürfniß: denn ein unbedürftiger Trieb widerſpricht ſich eben ſo ſehr als ein unwirkſamer. Und ſo iſt denn unſer Selbſt oder unſere Seele urſprünglich (in ſeinem tiefſten Weſen,) ein Trieb. Natürlich zeigt ſie ſich als ſolcher nicht eher, als bis ſie ins Leben getreten iſt: wir wiſſen aber überhaupt nur von einer lebendigen Seele. Der Trieb ſtrebt; und als ein Strebendes haben wir unſer Selbſt zuerſt gefunden; wir haben uns alſo durch alles bisherige nur den Charakter dieſes Strebens deutlicher gemacht. // Knüpfen wir nun unſern jetzigen Gewinn an den Anfangspunkt unſerer Betrachtung an, wo wir genöthiget waren zum Streben das Begehren, zum Begehren das Bedürfniß, zum Bedürfniß das Fühlen deſſelben vorauszuſetzen, und wiſſen wir nun, daß der Trieb ohne Bedürfniß nicht denkbar iſt, ſo ſind wir auch genöthiget anzuerkennen, daß unſere Seele, indem ſie urſprünglich (in ihrer innerſten Tiefe) Trieb iſt, auch eben ſo urſprünglich Gefühl- und Begehrungs-Vermögen ſeyn müß, und daß unſer Selbſt nicht eher als Trieb in das Leben eintreten kann, denn bis das Gefühl- und Begehrungsvermögen in ihr rege geworden iſt. Beides iſt alſo mit dem Triebe unzertrennlich verbunden. Allein wie wird beides rege? Der Trieb an ſich deutet ſchon auf ein Fremdes, das er nicht ſelbſt iſt, ſondern welches zu erſtreben er eben genöthiget wird. Er muß alſo mit dieſem Fremden — wir wollen es vorläufig den Gegenſtand nennen — in irgend einem Verhältniſſe ſtehen; denn ohne die-

ses ließe sich ein Streben nach diesem Fremden oder nach dem Gegenstande gar nicht denken. Da der Gegenstand, als ein Fremdes, nicht vom Triebe ausgehen kann, so muß das anzuerkennende Verhältniß des Triebes zum Gegenstande von diesem ausgehn; mit andern Worten: der Gegenstand muß auf den Trieb einwirken, und zwar auf der Seite, auf welcher allein eine solche Einwirkung denkbar ist, nämlich auf der Seite des Gefühlvermögens. Kurz, das Bedürfniß des Triebes seine Kraft zu äußern und überhaupt als Trieb zu erscheinen, muß von außen geweckt werden. Die Erfahrung und unser Bewußtseyn sagt uns, daß dieß durch den Reiz geschieht. Dieser Reiz, als ein Wirksames, ist ebenfalls ohne Kraft nicht denkbar. Das Fremde also, der auf den Trieb einwirkende Gegenstand — der es aber vor der Hand nur noch für uns Betrachtende ist — ist als einwirkende Kraft zu denken. Nur auf das Gefühlvermögen kann besagter Maßen diese Kraft einwirken. Nun hat sich uns aber dieses Vermögen bis jetzt nur als Empfänglichkeit für das Bedürfniß gezeigt, welches in der Seele selbst liegt. Soll demnach die äußere Kraft in das Gefühlvermögen einwirken, so muß dasselbe auch eine Empfänglichkeit in Beziehung auf jene Kraft besitzen oder seyn, um die Einwirkung derselben aufzunehmen und festzuhalten, kurz, es muß sich gegen jene Kraft als Perceptionsvermögen verhalten.

Die Erfahrung im Bewußtseyn zeigt uns, daß dem so ist. Und so wird denn der fremde Reiz im Perceptionsvermögen zur Empfindung, und weil der Trieb genöthiget ist, die Empfindung auf das Fremde, durch welches sie hervorgebracht wird, zu beziehen, — denn sein Streben geht ja eben nach außen, — so entsteht hiedurch die Vorstellung jener Kraft als eines Gegenstandes. Der Trieb ist also, und

folglich unſer Selbſt, unſere Seele als Trieb, ohne Vorſtellungsvermögen nicht denkbar; wie denn auch unſer Bewußtſeyn deutlich nachweiſet, deſſen facta wir hier nur für den Begriff entwickelt, d. h. für das Zuſammenfaſſen geſammelt haben. Wir theilen hiemit dem „An ſich" unſeres Selbſt nicht etwa Vorſtellungen zu, ſo wenig als Gefühle oder Beſtrebungen, ſondern wollen nur gezeigt haben, daß es zu allem dieſem urſprünglich als das Vermögen gedacht werden muß, ohne welches weder eine Einwirkung von außen auf die Seele, noch eine Rückwirkung der Seele nach außen, überhaupt keine Entwickelung des Seelenlebens denkbar iſt.

Dieſe Entwickelung läßt ſich hier nicht weiter verfolgen, ja nicht einmal beginnen: indem vor der Hand bei dem „An ſich" der Seele die äußeren Bedingungen ihrer Wirkſamkeit, folglich auch ihre Lebens-Erſcheinungen gar nicht in Betracht kommen, ſondern nur das erwogen wird, ohne welches alle äußere Bedingungen, des Leibes und der Welt, ja des Geiſtes und Gottes ſelbſt, keine Stätte der Wirkſamkeit finden würden.

Iſt aber mit dem Triebe, der zugleich Gefühl-, Begehrungs- und Vorſtellungs-Vermögen an ſich gekettet hat, die Erkenntniß des An ſich unſerer Seele erſchöpft? Keineswegs. Zwar weiter als eben bis zum Vermögen oder zur Kraft können wir das An ſich unſerer Seele nicht verfolgen, allein in der Kraft der Seele liegt noch ein Reichthum von Vermögen eingeſchloſſen, der, wenn er anſchaulich dargeſtellt wird, uns einen erfreulichen Blick in die herrliche Begabtheit unſerer Seele, trotz ihrer urſprünglichen Armuth oder Leerheit thun läßt, und uns zeigt, daß unſer Selbſt ſchon als Naturweſen, als bloßer Trieb, das Vermögen, und mit demſelben die Beſtimmung, den Beruf enthält, aus

ſich herauszutreten, über die Grenze ſeiner Selbſtheit hinauszugehen und ſich einem Höheren anzuſchließen, in welches aufgenommen unſere Seele einen höheren Charakter, höhere Bedeutung erhält, und aus dem durch die Selbſtheit beſchränkten in einen unbeſchränkten Lebenskreis eintritt. Wir gehen alſo weiter, um unſere Aufgabe vollends zu löſen. Zuvor aber müſſen wir erſt die Grenzen unſerer Betrachtung ſicher ſtellen.

Wenn wir auch die Vorſtellungen in ihrer ganzen Mannichfaltigkeit, Breite, Höhe und Tiefe, wenn wir auch die durch ſie erregten Gefühle, Begehrungen, Triebe und Beſtrebungen überhaupt, kurz, wenn wir das volle Leben der Seele auch nur erſt aus ihrem Leben, wie es aus allen Bedingungen deſſelben hervorgeht, kennen lernen, ſo iſt doch ſo viel gewiß, daß nur Ein Theil dieſes Lebens durch das bedingt iſt, was dem An ſich der Seele fremd iſt, oder was nicht zu ihrem eigenthümlichen Weſen gehört, daß hingegen dieſes eigenthümliche Weſen, dieſes An ſich der Seele, wiederum die Bedingung iſt, ohne welche alle jene Aeußerlichkeiten kein Seelenleben hervorlocken, nähren, entwickeln, beſtimmen, bilden oder verbilden, beſeligen oder in den Abgrund von Qual und Verzweifelung ziehen könnten. Allem Aeußeren muß ein Inneres entſprechen, ſo wie allem Inneren, wenn es erſcheinen, wirkſam ſeyn, gedeihen, oder untergehen ſoll, ein Aeußeres. Wir lernen darum das „An ſich" der Seele nur erſt dann vollſtändig kennen, wenn wir es von dem Standpunkte aus betrachten, wo es mit Allem, was Fichte das Nicht-Ich nennt, und was nicht blos der Leib und die Welt, ſondern auch der Geiſt und Gott iſt, in Beziehung ſteht; aber lediglich in der Abſicht, es von dieſer Beziehung zu trennen, und das alſo für den Beobachter Bleibende als der Seele an und für

ſich angehörig feſt zu halten. Zwar verſchwindet uns hier das Seelen-Leben, aber die Lebendigkeit der Seele, d. h. die innere Bedingung, oder die Geſammtheit innerer Bedingungen, unter welchen ein Seelenleben möglich iſt, ſteht vor unſern Augen, nicht etwa als ein Schatten, als eine todte Abſtraction, ſondern als integrirender Theil des Seelenlebens, als lebendiges Element deſſelben, nur aber, weil ihm ſein Gegenſatz fehlt, nicht im wirklichen Lebens-Spiele oder Ernſte begriffen, ſondern letztere durch Hinzukunft des Fehlenden erwartend. Beiſpielsweiſe mag wohl hier die Chemie ein Bild leihen; obwohl wir ihre Erſcheinungen und Geſetze auf das Seelenleben überzutragen, um daſſelbe ihnen analog zu begreifen, für unerlaubt halten, da die verglichenen Gegenſtände heterogener Art ſind. Hier iſt nichts dergleichen; ein Bild will und kann nichts beweiſen. Alſo: das Waſſer, nach dem Lichte das gleichſam lebendigſte Weſen in der lebloſen Natur*), iſt nur in der Vereinigung ſeiner Elemente lebendig (in ſeiner Art,); die Trennung dieſer Elemente zerſtört das Waſſer, aber es zerſtört dieſe Elemente ſelbſt nicht: ſie bleiben immer die Lebens-Bedingungen des Waſſers; die Möglichkeit des Waſſerlebens iſt gleichſam in ſie getheilt; jedes der beiden Elemente beſitzt ſein beſonderes Vermögen das Waſſer zu erzeugen. So iſt das „An ſich" der Seele zwar noch kein Seelenleben, aber es iſt doch das innere Element, das was zum Seelenleben wird, ſobald die äußeren Bedingungen hinzutreten: es iſt das vollſtändige See-

*) Leblos bleibt die Natur allemal, wenn wir ſie mit den eigentlich Lebendigen der Erde, mit den Thieren, beſonders mit dem Menſchen vergleichen. Nur die Poeſie kann der Sonne, dem Monde, den Quellen u. ſ. w. Leben verleihen.

len-Vermögen. Wenn wir nun in der Beobachtung des wirklichen Seelenlebens selbst bemerken, daß die Seele, daß unser Selbst, unser Ich eben lebt, sich seiner bewußt ist, denkt, will, bildet und schafft, sich sehnt, hofft oder fürchtet, glaubt oder zweifelt, sich freut oder trauert, selig oder in Verzweiflung ist, und was sich sonst noch für Lebenserscheinungen der Seele dem Blicke des Beobachters darstellen: so müssen wir nicht blos annehmen, sondern anerkennen, daß die innere Bedingung zu allem diesem, der Keim gleichsam zu allen Lebenserscheinungen der Seele, in dem „An sich" derselben, nicht sowohl vorgebildet liegt, als vielmehr der Kraft und dem Vermögen nach vorhanden ist. Nicht um die Seele „an sich" mit Allem auszustatten, was ihr erst vom Leben gereicht werden kann, sondern nur um ihr das nicht nehmen zu lassen, was sie nothwendig besitzen muß, wenn sie als Seele und in ihrem eigenthümlichen Leben erscheinen will, wird Alles, was sich, außer dem Gefühl-, Begehrungs- und Vorstellungs-Vermögen, als das „An sich" der Seele noch offenbart, hier zur Betrachtung gezogen.

Nach diesen Bestimmungen und Grenz-Sicherungen können wir in der Aufstellung, oder vielmehr in der Andeutung der übrigen Seelenvermögen zum Behufe ihrer näheren Betrachtung in den folgenden Kapiteln, hier kurz seyn. Sie hangen alle an Einem.

Nämlich das einzige Wirkliche, was wir der Seele an sich, unabhängig von allen ihren äußeren Beziehungen zuzuschreiben haben, ist erwiesener Maßen das Vermögen. Die Seele an sich ist nur Vermögen, aber Vermögen zu Allem, was nur immer im Kreise ihres Lebens als ihre Wirksamkeit oder ihr Zustand erscheint. Indem wir uns aber

unſerer mannichfaltigen Vermögen in ihrem Gebrauche ſelbſt bewußt werden, begleitet uns auch das Bewußtſeyn ihres unbeſchränkten Gebrauchs, als wodurch wir unſere Freiheit kennen lernen. Zwar nicht das Vermögen iſt unbeſchränkt, aber ſein Gebrauch iſt es. Die Seele in Beziehung auf ihr Vermögen iſt, wie der Spieler hinſichtlich ſeines Inſtruments, unabhängig, frei. Anfang, Richtung, Ende unſerer Thätigkeiten iſt ganz in unſerer Gewalt. Nichts kann uns zwingen, wenn wir nicht einwilligen. Sogar der Schöpfer verlangt unſere freie Anerkennung. Das Bewußtſeyn unſerer Freiheit iſt unſer Begleiter, ſo lange das Bewußtſeyn uns begleitet; mit dem Bewußtſeyn iſt uns auch die Freiheit geſchenkt. Wie hängt denn aber Bewußtſeyn und Freiheit zuſammen? wie Geiſt und Freiheit. Im Bewußtſeyn haben wir den Geiſt, und der Geiſt iſt frei: denn er iſt der Herr der Natur. Daher iſt die Seele im Bewußtſeyn frei, aber auch nur im Bewußtſeyn, d. h. nicht wiefern ſie ein Selbſt, ſondern wiefern ſie ein Ich iſt. Allein unſer Selbſt, unſere Seele, iſt ſchon als Trieb auf die Freiheit gerichtet, und kommt ihr auf halbem Wege entgegen: denn wir anerkennen ja, mit allgemeiner Uebereinſtimmung, einen Freiheitstrieb in uns. Und dieſer Trieb iſt es, aus welchem das Herrlichſte und Edelſte, aber auch das Verwerflichſte und Niedrigſte unſerer Natur hervorgeht. Doch hier hemmt uns am Weitergehen die Frage: ſind wir denn nicht ſchon frei? iſt dieß denn nicht eben nachgewieſen worden? wozu denn nun noch ein Trieb, und ein ſo zweideutiger Trieb, nach Freiheit? die kurze Antwort iſt: die Freiheit, die wir haben, iſt eine Gabe, ſie iſt die Mitgift unſerer Seele, wiefern wir in das Reich ſelbſtbewußter Weſen geſtellt ſind: ohne ſie könnten wir in dieſem Elemente nicht leben; die Freiheit

aber, die wir ſuchen durch den Trieb, iſt ein Eigenthum, das wir, in dieſem Elemente lebend, uns erſt erwerben ſollen. Auf ſie geht die Anforderung in unſerm Bewußtſeyn; „ſey frei!“ d. h. „mache die Freiheit zu deiner eigenen That!“ oder: „brauche die Freiheit, die du haſt, um dein inneres Weſen, welches nur der Möglichkeit nach frei, nur Vermögen zur Freiheit iſt, auch wirklich frei zu machen.“ Eben durch dieſes Vermögen zur Freiheit unterſcheidet ſich die Seele von allen Kräften der Natur; durch dieſes bahnt ſie ſich den Weg in das Reich der Geiſter; durch dieſes iſt ſie ein der Heiligkeit, und folglich der Seligkeit fähiges Weſen. Durch das Vermögen der Freiheit iſt die Seele fähig den Geiſt in ſich aufzunehmen, alſo fähig der moraliſchen Kraft: denn die Kraft des Geiſtes iſt heilige, d. h. moraliſche Kraft. Daſſelbe Vermögen der Freiheit macht die Seele auch Glaubensfähig: denn der Glaube, das Vertrauen, iſt durchaus freie Hingebung, und grenzt an die Liebe. Und auch die Fähigkeit zur Liebe, das Vermögen der Liebe hat die Seele demnach dem der Freiheit zu danken. Aber was iſt die Liebe ohne Gegenſtand, und der Gegenſtand ohne Erkenntniß, und die Erkenntniß ohne Wahrheit? Aber auch die Wahrheit iſt etwas Heiliges, ja das Heilige ſelbſt. Und ſo muß nothwendig das Vermögen der Wahrheitserkenntniß mit dem Vermögen zur Freiheit in der Seele zuſammenhängen. Wahrheit in der Anſchauung iſt Schönheit. (κοσμος.) Das Vermögen Schönheit zu erfinden wie zu erſchaffen muß alſo ebenfalls aus dem Vermögen der Freiheit als aus ſeiner Quelle hergeleitet werden. Am allernächſten aber ſpringt dieſes Vermögen in die Augen als die Quelle des freien, reinen, heiligen Thuns, oder der Tugend, und in ihr, d. h. dem heiligen Gehorſam, als die Quelle der rei-

nen Anerkennung des Heiligen oder der Religion. Und so liegt in dem Vermögen der Freiheit der ganze Himmel der Seele beschlossen. Aber auch die ganze Hölle. Denn frei kann sich die Seele von Gott, von der Tugend, von der Schönheit, von der Wahrheit, vom Glauben, ja von der Freiheit selbst lossagen; und so besitzt denn die Seele in der Freiheit auch das Vermögen zur Sünde und Schuld, zum Unglauben, zur Gottesverläugnung und allen ihren Folgen.

Aus dieser Gesammtdarstellung ergiebt sich die Reihenfolge der Kapitel dieses Buchs, deren Gegenstände, da sie ohnehin durch die Ueberschriften der Kapitel bezeichnet werden, wir nicht nochmals hier zum Ueberfluß resummirend herausheben.

Zweites Kapitel.

Die Seele als Trieb.

Die Seele an sich ist also unser Selbst. Wir kommen um so lieber auf diesen Ausdruck zurück, als es immer in Erinnerung bleiben muß, daß, auch abgesehen von allen Beziehungen ihres Wesens, das Wesen der Seele dennoch etwas Lebendiges bleibt: denn wir selbst bleiben, indem wir uns zu Leib und Welt, zu Geist und Gott in Verhältnissen fühlen oder anerkennen, die nur Statt finden können, indem unser Selbst, unsere Seele ihnen gegenüber, obgleich nicht ohne sie, als etwas für sich Lebendiges erkannt wird. Wir wiederholen abermals: als etwas, zwar nicht ohne seine Beziehungen, aber unter diesen gegebenen Bedingungen dennoch für sich Lebendiges. Eigentlich bedürfte es wohl kaum so vieler Sorgfalt, um das An sich der Seele sicher zu stellen: denn fühlen, finden, unterscheiden wir nicht überall unsere Seele von Allem, was nicht sie selbst ist? Begleitet uns nicht ein fortwährendes Bewußtseyn unserer Wesenheit? und dieser Wesenheit unter dem Charakter der Lebendigkeit? und dieser Lebendigkeit unter dem Charakter des Selbst-Gefühls? Ist dem aber so, wie wir

nicht leugnen können, so ist ja die Seele an sich wohl mehr als bloßes Vermögen, so kann sie ja, sobald sie wirklich ist, und so lange sie ist, gar nicht aufhören im Reiche der Wirklichkeit, im Elemente des Seyns, (nicht blos des Seyn-Könnens) zu leben; und so wäre es am Ende doch eine bloße Abstraction gewesen, was wir über das An sich der Seele ausgesagt hätten; folglich etwas nur Halbwahres, weil Mangelhaftes, Schattenartiges. Und dennoch nicht! Die Seele hört nicht auf Vermögen zu seyn, ungeachtet sie sich immer in der Wirklichkeit befindet. Im Gegentheile: wir können sie gar nicht als wirkliches Wesen begreifen, wenn wir ihr nicht die Möglichkeit zugestehen, immer noch etwas, ja viel mehr zu werden und zu seyn als sie wirklich ist. Und diese Möglichkeit ruht im Triebe der Seele, oder vielmehr, sie bricht immer neu aus der Seele hervor wiefern diese Trieb ist. Im Triebe ist Möglichkeit und Wirklichkeit auf das innigste verbunden. Und darum haben wir im ersten Kapitel in der That mehr ausgesagt und aufgestellt als es den Anschein hat, wenn wir uns die Seele, als Vermögen, von der Wirklichkeit gleichsam abgesondert denken. Wir dürfen dieß eben nicht, erwiesener Maßen. Und so verbinden wir denn beides auf das passendste miteinander, wie es die ursprüngliche Seelenbeschaffenheit mit sich bringt, indem wir die Seele, gleich bei ihrem ersten Erscheinen im Bewußtseyn, als Trieb festhalten. Wir haben sie vor aller andern Erörterung in dieser Hinsicht näher zu betrachten. Wir haben sie, als zuerst von ihr als Triebe die Rede war, nur ganz im Allgemeinen als Trieb etwas zu seyn und zu haben aufgestellt. Finden wir unsere Seele, finden wir uns selbst, nicht unser ganzes Leben hindurch in diesem Bestreben begriffen? Welche Seele giebt es, die nicht immer

etwas mehr seyn, etwas mehr haben wollte als sie ist und hat? Stirbt dieses Bestreben ab, so stirbt unsere Seele; und eine todte Seele ist keine. Wir können demnach unsere Seele gar nicht ohne dieses Bestreben oder ohne diesen Trieb, was dasselbe ist, denken: denn wir finden sie nicht anders im Bewußtseyn. Wir wissen aber so viel als gar nichts, wenn wir nicht diesen Trieb zum Seyn und Haben näher bestimmen können. Was wollen wir denn seyn und haben? und was sagt das Bewußtseyn hierüber aus? Wir müßten uns selbst belügen oder unsere Natur verleugnen, wenn wir uns nicht eingestünden, was das erste betrifft: daß wir selbständig seyn und leben wollen. Selbständigkeit und Freiheit läuft aber auf dasselbe hinaus. Der Trieb zur Freiheit also, den wir im Vorigen ganz zuletzt in Betracht gezogen haben, ist in der That der Grundtrieb unseres Wesens. Er ist eigentlich derselbe mit dem Erhaltungstriebe, aber er ist es nur in einer andern Sphäre, als in welcher dieser auch bei niedrigeren Naturen erscheint: er ist es in der Sphäre des selbstbewußten Lebens. Wir haben erwiesen, daß das Element dieses Lebens lediglich das der Freiheit ist. Die Freiheit erscheint uns also als ein Gut, nach dem wir streben. Ist sie dieß, so streben wir ja auch darnach, die Freiheit zu haben, als ein Besitzthum; und so hat auch unsere Seele als Trieb zum Haben, ihr Ziel gefunden. Frei seyn wollen, oder die Freiheit besitzen wollen ist Eines und Dasselbe. Oder wollen wir noch etwas anderes besitzen, als die Freiheit? Fragen wir hierüber unser Bewußtseyn recht genau aus! Ja, wir wollen noch etwas anderes haben, wir wollen überhaupt etwas anderes haben als die Freiheit. Die Freiheit soll nur unserm Seyn angehören; und in sofern läßt sie sich als ein Gegenstand des Lebens denken. Da

dieſes Haben aber in unſer Seyn eingeht, wenn es uns zu Theil wird, ſo hört es auf ein Gegenſtand für uns zu ſeyn, ſobald es uns geworden iſt: aber das eigentliche Haben iſt nie ohne Gegenſtand denkbar. Es ſcheint alſo eine Täuſchung zu ſeyn, wenn wir die Freiheit als ein Beſitzthum ſuchen. Wir können die Freiheit nicht anders beſitzen, als indem wir frei ſind. So lange ſie unſerm Seyn fern ſteht, iſt ſie gar nichts für uns oder für unſere Seele: denn nur unſere Seele kann frei ſeyn wollen. Nun aber was kann ſie denn haben wollen, wenn ſie nun wirklich frei iſt, oder auch vielleicht ſogar wenn ſie nicht frei iſt, und ſelbſt in dem Falle, daß ſie nicht frei ſeyn könnte? denn den Trieb zum Haben können wir nicht unterdrücken, und wir fühlen recht wohl, daß er etwas anderes iſt als der Trieb zum Seyn. Hiemit alſo würde ſich unſere obige Behauptung, daß Haben und Seyn in Bezug auf Freiheit daſſelbe ſey, geradezu aufheben. Aber laſſen wir dieß vor der Hand auf ſich beruhen, und verfolgen wir unſere letzte Frage: Was wollen wir haben? Unſer Bewußtſeyn ſagt: Freude, Glück, Wohlbefinden, oder wie wir den Zuſtand der Gnüge, den wir ſuchen, ſonſt nennen wollen. Den Zuſtand der Gnüge! Wir finden alſo eine Leere, ein Bedürfniß in uns! Allerdings; wir ſind ſogar in der Betrachtung des erſten Kapitels von dieſem Zuſtande ausgegangen. Was fehlt uns denn? was bedarf denn unſere Seele? nichts anderes als vollſtändiges Leben. Dieß iſt die Gnüge, die wir ſuchen. Leben wir denn aber nicht vollſtändig? hat denn unſere Seele nur ein halbes Leben? Dem muß doch ſo ſeyn, ſonſt würden wir zum Leben unſerer Seele nicht noch Leben ſuchen. Alſo Leben ſuchen wir, lebensbedürftig ſind wir, und unſer Trieb zum Haben geht auf das Leben. Was für ein Leben kann dieß aber ſeyn? kann unſere Seele ein anderes

Leben suchen als ihr eigenes? ihr eigenes kann sie wohl nicht suchen: denn das hat sie ja. Sie müßte also nur ein ihr verwandtes, ihr gleiches Leben suchen, indem sie das ihrige nur für ein halbes ansähe, so lange sie das fremde, und doch wieder nicht fremde, noch nicht gefunden hätte. Wir überraschen uns hier bei einer Richtung und Bestimmung unseres Triebes, oder unserer Seele selbst, wiefern sie Trieb ist, die uns auf ein ganz neues, uns bisher fremdes, Feld der Betrachtung führt: auf das Feld der Liebe. Denn daß es Liebe ist, was die Seele sucht, was sie haben will, scheint aus dem eben Angegebenen außer Zweifel. Der Lebenstrieb in uns ist also Trieb zur Liebe. Zu welcher Liebe? Lassen wir uns nicht irre machen, indem wir bei der Beobachtung unserer selbst und Anderer diesen Trieb einen großen Theil unseres Lebens hindurch wo nicht unbemerkbar, doch untergeordnet oder von anderen Trieben verdrängt finden, eben so wenig, als daß der Trieb zur Liebe, oder nach etwas, das wir lieben, unter gar mannichfaltige Gegenstände vertheilt ist. Der Trieb zur Liebe ist ein reiner, ein ursprünglicher Trieb, der gleich einem reinen Quell in seinem Laufe gar oft getrübt wird. Nicht an seinen Gegenständen können wir ihn kennen lernen, sondern an seinem inneren Bedürfnisse und ursprünglichen Streben. In seiner Liebe sucht dieser Trieb das Leben, und ein Leben das seiner Liebe entspricht, das seiner Liebe entgegenkommt mit Gegenliebe.*) Aber gesetzt es gäbe ein sol-

*) Daß dieß wirklich ein ursprüngliches Bedürfniß der Seele sey, sehen wir aus der in das Bild des ἔρος und ἄντερος eingehüllten tiefsinnigen Vorstellung der Alten, deren Mythologie wir überhaupt nur als sinnbildliche, ihrer selbst noch nicht bewußte, Psychologie betrachten sollten.

ches liebendes Leben und eine solche lebendige Liebe, die sich unserer Seele entgegen neigte, wird diese sich nicht von jener umfangen, gefesselt fühlen, wird sie nicht durch dieselbe, in ihr und an sie dasjenige verlieren, was ihr höchstes Gut und Besitzthum ist: die Freiheit?

Wir begegnen hier unvermuthet dem Zusammentreffen der beiden Grundrichtungen unseres Seelentriebes: der Richtung nach dem Seyn und Haben. Unsere Seele will frei seyn und will die Liebe haben. Verwickelt sie sich hier nicht in einen Widerspruch? Wenn sie ihre Freiheit an die Liebe verliert, die ihr zu Theil wird, kann sie da die volle Gnüge des Lebens haben, nach der sie strebt? Blicken wir einen Augenblick zurück nach dem, wonach die Seele strebt. Sie strebt in der That nach Freiheit: denn sie ist Freiheitstrieb. Aber es ist gezeigt worden, daß die Freiheit, als solche, nichts Gegenständliches für die Seele seyn, und daß folglich der Freiheitstrieb für sich allein von außen keine Nahrung finden kann. Aber wie nun: wenn er sich mit dem Triebe zur Liebe vereinigte? wenn die Freiheit, die er sucht, sich an dem Gegenstande fände, den er liebt? oder bestimmter: wenn das Leben, das er liebt, und dessen Gegenliebe er bedarf, die Freiheit besäße, die er sucht? erhielte er da nicht nothwendig auch mit jener Liebe zugleich die Freiheit, nach der er trachtet? Wäre da nicht auch der Widerspruch gehoben, welcher entsteht, wenn die ihm zu Theil gewordene Liebe ihn seiner Freiheit beraubt? Ja, er würde gehoben, dieser Widerspruch, wenn das Leben, die Liebe, die die Seele als Trieb sucht, auch zugleich der Freiheit theilhaftig wäre: denn dann würde mit der Liebe jenes Lebens auch zugleich die Freiheit in ihn übergehen: der Trieb zum Seyn und zum Haben würde

zugleich, und durch Einen Gegenstand befriediget werden. Es fragt sich nur, ob ein solcher Gegenstand denkbar ist. Er muß aber denkbar seyn: denn sein Bedürfniß liegt in der Seele als Triebe. Ob er aber auch wirklich ist? Dieß liegt außer den Grenzen unserer jetzigen Betrachtung, die es blos mit der Seele an sich zu thun hat; allein wenn wir einen solchen Gegenstand, nur um das Bedürfniß der Seele zu erklären, vorläufig und ohne weiteren Erweis annehmen wollen, so müssen wir in ihm das vollkommenste Wesen anerkennen: denn es kann kein anderes seyn als was der Seele als Triebe vollkommene Gnüge giebt. Das vollkommenste Wesen aber nennen wir Gott. Und so wäre denn Gott das höchste Gut, was die Seele als Trieb erheischt; und das Bedürfniß Gottes wäre mit dem ursprünglichen Leben der Seele selbst gegeben, das Suchen nach Gott wäre ursprünglich in die Seele gelegt, so wie das Suchen nach dem Lichte, als ihrem Leben, in die keimende Pflanze. Weiter können und wollen wir jetzt nicht gehen; es war dieß Alles nur nöthig, um die Seele als Trieb zu erklären und sie in dieser Hinsicht mit sich selbst zu verständigen. Ob und wie unser Bewußtseyn den Gegenstand des ursprünglichen Seelentriebes uns auch als einen wirklichen offenbart, muß späteren Betrachtungen aufbehalten bleiben. Allein ist hiemit nun die Betrachtung der Seele als Triebes erschöpft? Schon unsere tägliche Erfahrung des Lebens unserer Seele, und unser Bewußtseyn dieses Lebens, zeigt, daß dieß keinesweges der Fall ist. Unsere Seele ist Lebenstrieb, so gewiß sie selbst lebendig ist: denn nur dem Leben kann nach dem Leben verlangen. Allein, ist das Leben sein Gegenstand, und giebt es keinen Gegenstand ohne Erkenntniß desselben, so muß im Lebenstriebe auch der Erkenntnißtrieb eingeschlossen seyn. Und so ist es. Wer

hat nicht gleichsam den Durst der Seele nach Erkenntniß empfunden? Unsere Seele kann nicht leben ohne Erkenntniß; der Trieb danach ist ihr eingeboren, und so zu sagen in ihr eingewurzelt. So wie sie sich entwickelt, entwickelt sich auch dieser Trieb in ihr.

Wir haben bereits im ersten Kapitel das nothwendige Vorhandenseyn des Vorstellungsvermögens in der Seele dargelegt. Allein Erkenntniß ist weit mehr als Vorstellung. Die Vorstellung verweilt gleichsam nur noch an der Grenze der Seele, sie ist nur der Punkt des Zusammentreffens zwischen ihr und dem Gegenstande; jedoch die Erkenntniß wohnt in der Seele selbst, ist gleichsam in ihr Wesen eingegangen. Was ist nun die Erkenntniß? denn ohne ihren Begriff muß uns auch der Trieb nach ihr, um dessen Erfassung es uns hier zu thun ist, dunkel bleiben. Das Wort „dunkel" selbst führt uns auf diesen Begriff, als das Gegentheil alles Dunkeln, nämlich die Klarheit. Wo Erkenntniß ist, ist Klarheit. Nun giebt es aber keine Klarheit ohne Licht. Erkenntniß ist demnach in der Seele, sobald Licht in ihr ist. Wir sehen durch das Licht, und sobald es licht in oder um uns ist. Mit dem Lichte ist das Sehen gegeben. Und so ist also unser Erkennen wahrhaft ein Sehen, und unser Sehen ein Erkennen. Der Erkenntnißtrieb kann also nichts anderes als der Trieb nach Licht seyn. Was nur immer ein Gegenstand für unsere Erkenntniß werden soll, muß im Lichte erscheinen. Und so können wir denn das Leben und die Liebe selbst, als Gegenstand unseres Triebes, nur im Lichte gewahr werden. Und so würde denn der Trieb nach Liebe und Leben sich mit dem Triebe nach Licht auf das innigste vereinigen, indem nur das

Licht zur Liebe führt. Das Licht ist einfach, ist Einheit; und so ist der Trieb nach Erkenntniß der Trieb nach der Einheit, welche abermals das Leben selbst ist: denn ein gespaltenes Leben ist ein zerstörtes Leben, folglich Tod. Und so sehen wir, warum uns mit dem Lichte und durch dasselbe das Leben zu Theil wird. Wem dieß als Abstraction erscheint, der bedenke, daß eben die Abstraction ein Trennen, ein Zerstören ist, und daß folglich unsere Betrachtungs-Weise, welche die Einheit festhält, unmöglich etwas abstrahirendes seyn kann, da sie ja eben nur die Einheit, folglich die Ganzheit, wie des Lebens, so der Erkenntniß im Auge hat. Was wir in der Einheit erkennen, erkennen wir in der Wahrheit: denn Wahrheit ist Einheit. Wir können daher den Erkenntnißtrieb auch den Wahrheitstrieb nennen; und wir sehen auf diese Weise wie auch der Wahrheitstrieb auf das Leben gerichtet ist: denn wenn die Wahrheit nicht im Leben zu finden, wenn das Leben selbst nicht Wahrheit ist: wo soll denn die Wahrheit zu finden seyn? Wahr ist das, was wir wahr-nehmen, als wahr in uns aufnehmen, was sich mit unserm inneren Wesen, wiefern es selbst Licht und Einheit ist, als Licht und Einheit, folglich als Wahrheit, vereiniget. Und nach Vereinigung strebt ja überhaupt unsere Seele als Trieb, nach Vereinigung mit dem Gegenstande ihres Strebens, welcher das Leben, und die Liebe, und das Licht, und die Wahrheit ist. Dieß Alles nur um zu zeigen, wie ganz der Trieb nach Liebe mit dem Triebe nach Licht harmonirt, wie wir aber eben nur durch das Licht zur Liebe gelangen können, sofern diese wirklich ein unserm eingebornen Triebe entsprechender Gegenstand ist; was, wie gesagt, erst später seinen Erweis fordern kann. Jedoch unsere Seele als Trieb, in welcher Gestalt oder Richtung dieser auch erscheine, ist allezeit

ein Suchen*); alles Suchen aber iſt Thätigkeit; und auch zur Thätigkeit überhaupt gehört ein Anreiz, der nur durch einen Trieb der Seele, ſo weit wir ſie jetzt in der Betrachtung vor uns haben, gegeben werden kann. Wir würden alſo, außer dem Freiheits-, Lebens- und dem Erkenntniß-Triebe, noch einen vierten Trieb in der Seele, oder vielmehr die Seele ſelbſt als einen ſolchen Trieb, als Thätigkeitstrieb, anzuerkennen haben. Und zwar müßte uns die Seele zuallererſt als ſolcher Trieb erſcheinen: denn er muß es ja ſeyn, der überhaupt das Triebwerk der Seele in Bewegung ſetzt. In der äußeren Natur ſind es die ſogenannten Elemente: das Waſſer, die Luft, das Feuer, welche alle Naturwirkſamkeit zum Vorſchein bringen; und ſelbſt das erdige Element muß durch ſeine Schwere in dieſer Hinſicht Dienſte leiſten. Wir können alſo ganz füglich den Thätigkeitstrieb das eigentliche Element der Seele nennen, wiefern ohne dieſen Trieb überhaupt kein Streben in der Seele, oder vielmehr von ihr aus, Statt finden könnte. Wie haben wir uns nun dieſen Trieb zu denken? oder vielmehr, wie erſcheint uns die eigene Seele als ſolcher Trieb im Bewußtſeyn? Auch er muß, wi[illegible] Trieb überhaupt, nicht blos das Vermögen, die Kraft, ſondern auch ein Bedürfniß in ſich enthalt[illegible]. Nun beſtimmt aber im Triebe nicht die Kraft das Bedürfniß, ſondern das Bedürfniß die Kraft: d. h. die Kraft nimmt von der Art des Bedürfniſſes ihren Charakter, ihre Erſcheinungs-Weiſe, mit Einem Worte ihre Form an. Welches

*) In Beziehung auf Erkenntniß ins beſondere, wird dieſer Trieb bekanntlich Forſchungstrieb genannt, nicht etwa als ein vom Erkenntnißtriebe geſonderter, ſondern nur als die Art der Thätigkeit des Triebes genauer bezeichnend.

Bedürfniß kann nun im Thätigkeitstriebe liegen? kein anderes als das des Thuns, des Handelns, des Hervorbringens: denn durch jedes Handeln wird etwas hervorgebracht, es tauge so wenig als es wolle. Hervorbringen aber heißt mit einem andern gleichbedeutenden Ausdrucke: schaffen. Nun vermögen wir freilich nicht eigentlich zu schaffen, aber doch zu bilden, das Gepräge der in uns erwachenden Ideen oder Vorbilder äußerlich auf mannichfaltige Weise nachzubilden. Der Thätigkeitstrieb wird also in bestimmter Form als Bildungstrieb erscheinen. Und so finden wir es auch im Bewußtseyn. Unserer Seele ist der Bildungstrieb eingeboren, oder unsere Seele ist Bildungstrieb, und nur in Folge dieses Triebes ist die Seele ursprünglich thätig. Zunächst wird sie getrieben sich selbst zu bilden, zu gestalten, ein Ganzes in bestimmter Form zu seyn, einen Charakter zu haben, weil sie ohne denselben nicht bestehen kann. Der Trieb zum Seyn fließt mit dem Bildungstriebe in seiner ursprünglichsten Richtung in Eins zusammen. Keine Bildung aber, keine Form, ohne Stoff. Der Stoff der Seele, so zu sagen, ist aber kein anderer als das Leben selbst. Die Seele muß sich das Leben an-bilden, das fremde Leben zu ihrem Eigenthume machen. Und in so fern fließt wiederum der Lebenstrieb, wie vorher der Trieb zum Seyn, mit dem Bildungstriebe in Eins zusammen. So mit dem Leben selbst, in Licht und Liebe, in Erkenntniß und Kraft, vereiniget und bereichert, wird die Seele nun auch getrieben, die Fülle ihres eigenen Lebens in äußerem Bilden darzustellen, allem Aeußeren das Gepräge ihres eigenen Wesens und ihrer eigenen Form aufzudrücken. Daher der Kunsttrieb im weitesten Sinne. Und so sehen wir denn, wie der Bildungstrieb alle übrigen Triebe der Seele oder das ganze Triebwerk der Seele beherrscht und

leitet und wie das ganze Leben der Seele als eine Bildung zum Leben erscheint. // Aber diese ganze Bildung zum Leben, müssen wir jetzt von neuem fragen, wozu? Unser Bewußtseyn mag auch hierauf antworten. Es sagt uns unverhohlen und unzweideutig: zu keinem andern Ende oder Zwecke als um den ersten und letzten aller Zwecke zu erreichen, der im ursprünglichsten Bedürfnisse unserer Seele liegt, in demjenigen Bedürfnisse, welches die Seele überhaupt zum Triebe macht: in dem Bedürfnisse zur Fülle und Gnüge des Lebens: zur Seligkeit. Die Seele tritt uns hier zum ersten Male in ihrer reinen Bestimmung: als Seligkeit-fähiges, zur Seligkeit geschaffenes und berufenes Wesen entgegen; und über diesen Zweck hinaus können wir uns keinen höheren denken; in ihm fließen alle übrigen Zwecke des Daseyns und Wirkens der Seele, wie Ströme in das Meer, zusammen, und verschwinden so in der Seele völligen Befriedigung. Die Seele hat nicht eher Ruhe noch Rast, nicht eher vollen Frieden mit sich selbst und allen ihren Bestrebungen, als bis dieser letzte und höchste aller Zwecke erreicht ist oder erreicht seyn wird. Und schon dieser Gedanke, an dessen Realisirung sie mit grenzenloser Hoffnung und unaustilgbarem Glauben fest hängt, und der ihre ganze, unbegrenzte Liebe ist, schon dieser Gedanke ist im Stande ihr einen Vorschmack der Seligkeit zu geben, die ihrer wartet, und nach der sie mit allen Kräften ringt.

Wir sind hier zu einem Punkte gekommen, wo unsere Betrachtung aufhören muß die Seele als Trieb festzuhalten, und wo sie sich vor unsern Augen zu größerer Mannichfaltigkeit und höherer Einheit entwickeln muß. Denn wir wollen nicht vergessen, daß der Trieb, und folglich auch die Seele als Trieb, nur dem Keime in der Pflanze gleicht, wel-

cher zwar das ganze künftige Leben, die ganze künftige Bestimmung der Pflanze enthält, aber eben nur der Möglichkeit nach, so daß, wenn wir die Pflanze näher kennen lernen wollen, wir sie in ihrer völligen Entwickelung betrachten müssen. So mit der Seele. Was sie vollständig an sich ist, können wir nur erkennen, indem wir sehen was sie durch ihre vollständige Entwickelung in allen ihren Beziehungen, wo nicht geworden ist — denn sie ist keine Pflanze, die nothwendig werden muß, wozu sie bestimmt ist — aber doch werden kann und soll. Daß wir hier der Beziehungen selbst nicht gedenken, durch welche allein, als äußere Bedingungen, die Seele wird oder werden kann, wozu sie bestimmt ist: darüber haben wir uns schon im Vorhergehenden gerechtfertiget, und uns sogar die Pflicht auferlegt von diesen Beziehungen abzusehen, und unseren Blick lediglich auf die Seele selbst, auf die Seele an sich, zu wenden in ihrer ganzen Vollständigkeit, wenn auch nur der Möglichkeit nach. Aber diese Möglichkeit müssen wir erschöpfen: denn sie liegt in der Seele selbst.

Indem wir jedoch die Seele, als Trieb, verlassen, können wir dennoch nicht umhin den Faden unserer Betrachtung vom Triebe aus fortzuspinnen: denn der Trieb ist ja die ganze Grundlage des Seelenlebens. Wir lassen also die Seele sich aus dem Triebe und allen seinen Verzweigungen, wie wir dieselben hier aufgestellt, entwickeln; wie denn auch, möge diese Entwickelung so vollendet seyn als möglich, der Trieb selbst, laut unseres Bewußtseyns, immer der Erreger und Beweger unserer Seele, ja ihr eigentlichstes Leben selbst ist und bleibt.

Drittes Kapitel.

Die Seele als Gemüth.

Vom Bedürfnisse geht das Leben der Seele aus, und ihre ursprünglichste Aeußerung ist ein Begehren dessen, was sie bedarf. Und sie bedarf des Lebens und seiner Gnüge, und in dieser Gnüge und Fülle: der Seligkeit. Nur in der Seligkeit ist das Ziel der Seele, ihr erstes und letztes Streben, erreicht. Die Fähigkeit zur Seligkeit aber, so wie ihr Gegentheil, wohnt in der Seele, erfüllt ihr ganzes Wesen; und das eigentliche Wesen der Seele, gleichsam ihr innerster Kern, ist seligkeitsfähiges Wesen. Es ist das, was wir Gemüth oder auch Herz nennen. Die Seele als Gemüth entwickelt sich auf eigenthümliche Weise, und zwar aus dem ersten aller Triebe, aus dem Lebenstriebe. Die Seele begehrt das Leben; sie begehrt es wiefern sie Gemüth ist. Das Gemüth erscheint also zuerst als Begehrungsvermögen. Man ist in der psychologischen Analyse hiebei stehen geblieben, und hat das Begehrungsvermögen als ein Grundvermögen

aufgestellt; ja man hat noch mehr gethan: man hat ein Vermögen ganz anderer Art in das Gebiet des Begehrens gezogen: nämlich den Willen, und hat geglaubt hiemit das Begehrungsvermögen zu erschöpfen. Allerdings ist der Inhalt des Gemüths mit dem Begehren nicht erschöpft; aber es ist nur nicht der Wille, oder wenn man will, das schaffende Vermögen, was das Gemüth vollständig macht, sondern eine ganz andere Eigenthümlichkeit des Gemüths, die man hinwiederum, gegen dessen innerste Natur, von ihm getrennt hat. Wir meinen das Gefühlvermögen, welches eben so gewiß zum Gemüthe gehört, als der Wille nicht zu ihm gehört. Der Wille gehört so wenig zum Gemüthe als in der äußeren Natur die Expansivkraft ein wesentlicher Theil der Contractivkraft ist. Wie diese beiden zwar einander postuliren und solicitiren, aber einander polarisch entgegen stehen, so in der Sphäre des Seelenlebens Wille und Gemüth. Das Begehren spricht blos ein Bedürfniß aus, und regt den Willen zur Befriedigung dieses Bedürfnisses auf, ist aber selbst kein Wille, d. h. keine sich zum Handeln, zum Schaffen bestimmende Kraft. Eher könnte man das Begehren ein Leiden nennen; wie sich ihm denn, wenn es heftig wird, allezeit ein Schmerz zugesellt. Der Moment des Schmerzes, also des Fühlens im Begehren ist aber von dem Momente des Handelns und Schaffens gänzlich verschieden, und der Zustand der Seele im ersten Falle darf mit dem im letzteren durchaus nicht verwechselt werden. Kurz, Begehren und Wollen ist unterschieden wie Lebenstrieb und Bildungstrieb, so sehr beides, nicht etwa blos im gemeinen Leben, sondern auch in der Psychologie verwechselt wird: denn nimmermehr wird das Aneignen und das Ausbilden ein und dasselbe Geschäft werden, obgleich beide genau mit einander

verbunden ſind. Es war nöthig dieß voraus zu berichtigen, um das Gemüth als Begehrungsvermögen rein aufzufaſſen. Doch, wie geſagt, vollſtändig erfaßt iſt es hiedurch noch nicht. Das Gefühlvermögen iſt es, was wir beſagter Maßen vom Begehrungsvermögen nicht trennen dürfen. Läßt ſich auch wohl ein Begehren ohne ein Fühlen denken? Oder beſtimmter: werden wir uns unſeres Begehrens anders als durch Gefühl bewußt? Es iſt zunächſt das Gefühl des Bedürfniſſes, was uns reizt das zu begehren, was wir nicht haben. Eine andere Frage iſt freilich ob alles Gefühl und folglich auch alles Begehren dem Gemüthe zugeſchrieben werden ſoll? Was wir freilich leugnen müſſen: denn es giebt ein phyſiſches oder ſinnliches Begehren und folglich auch ein dergleichen Gefühl, wovon die Seele, als ſolche, und folglich auch als Gemüth, nichts weiß, und welches nicht blos durch den Leib vermittelt iſt, ſondern ſich auch lediglich auf den Leib bezieht. Alle Beziehungen auf den Leib ſind aber von unſerer jetzigen Betrachtung rein ausgeſchloſſen. Allein es muß ſich doch hier wenigſtens eine Grenze beſtimmen laſſen, innerhalb welcher das Begehrungs- und Gefühl-Vermögen lediglich dem Gemüthe angehört. Und dieſe Grenze iſt nicht ſchwierig auszumitteln, wenn wir uns an den Begriff der Seele halten. Die Seele iſt unſer inneres Selbſt, der Leib unſer äußeres. Alle Gefühle und Begehrungen alſo, deren wir uns, als von unſerm inneren Selbſt ausgehend, bewußt ſind, gehören unſerm Gemüthe an, alle übrigen ſind ihm fremd. Und ſo hätten wir denn die Grenzen des Gemüths genau beſtimmt. Aber bei weitem noch nicht den Inhalt des Gemüths. Nämlich im Gefühle des Bedürfniſſes und im Begehren des Bedurften erſcheint uns unſere Seele im Bewußtſeyn gleichſam nur als ein halbes

Gemüth, oder als Gemüth von der negativen Seite. Es hat daſſelbe aber auch eine poſitive, von welcher uns das Bewußtſeyn eben ſo genaue Kunde giebt. Das Begehren ſelbſt deutet auf dieſe poſitive Gemüthsſeite hin. Wir begehren nämlich bekannter Maßen nur um zu haben; und nur im Haben ſelbſt iſt das Gemüth befriediget. Dieſe Befriedigung kündiget ſich im Bewußtſeyn an durch das Gefühl der Luſt, ſo wie die Nichtbefriedigung durch das des Schmerzes; oder, weil Luſt und Schmerz eigentlich mehr auf phyſiſche Befriedigung oder Nicht-Befriedigung bezogen werden, die nicht hieher gehören: jene durch das Gefühl der Freude, dieſe durch das des Leides. Freude oder Leid ſind der fortdauernde Inhalt des Gemüths.

Und ſo erfahren wir, unſer ganzes Seelenleben hindurch, immerfort im Bewußtſeyn was für Bewandtniß es mit dem Gemüthe hat. Unſer Gemüth iſt unſer für Freude und Leid empfängliches inneres Selbſt; und wenn wir die höchſte Freude Seligkeit nennen, und das höchſte Leid Verdammniß, ſo iſt unſere Seele als Gemüth das der Seligkeit und der Verdammniß fähige Weſen. Hiemit iſt aber die tiefſte, innerſte Natur unſerer Seele ausgeſprochen. Denn alles, was unſere Seele ſinnt und denkt, erſtrebt und thut, führt entweder zur Seligkeit oder zur Verdammniß. Nun iſt aber unſere Seele nur als moraliſches Weſen der Seligkeit oder der Verdammniß fähig: es folgt alſo hieraus, daß der Kern unſeres Gemüths moraliſches Weſen iſt, und daß das Gemüth nicht anders als moraliſch fühlen kann. Hiedurch bekommt auch erſt der Begriff unſeres inneren Selbſt ſeine volle Bedeutung, und wir werden nun noch weniger Gefahr laufen die phyſiſchen Gefühle, Begehrungen und Befriedigungen mit den eigentlich

gemüthlichen zu verwechseln. Allein man kann einwerfen: das Gemüth ist ja für das Freude- und Leid-fähige Wesen erklärt worden: Freude und Leid ist aber noch nicht Seligkeit und Verdammniß; und es fragt sich immer noch ob die ersteren von den letzteren nicht blos dem Grade, sondern ob sie nicht auch der Art nach verschieden sind. Ist denn alle Freude und alles Leid nur moralischer Art? Was sagt die Erfahrung im Bewußtseyn? Es ist nicht schwer hierauf zu antworten. Man denke sich eine unmoralische Freude, ein unmoralisches Leid. Es sind keine Ungedanken: wir erfahren ebenfalls beide im Bewußtseyn, wenn wir aus der Sphäre des moralischen Lebens herausgetreten sind. Allein was erfahren wir hiemit? unsere eigene Verurtheilung, unser Verdammungs-Urtheil. Unser Gemüth beurkundet sich also in jedem Falle als moralisches Wesen, und es ist eine Täuschung, wenn wir glauben, daß irgend eine Freude, irgend ein Leid keine Beziehung auf das Gemüth als moralisches Wesen haben sollte. Jede Freude, die uns nicht verdammt, (schuldig spricht,) ist ein Grad von Seligkeit, ist moralische Freude, so wie jede, die uns verdammt, durch sich selbst unser Schuldurtheil ausspricht. Auch in der moralischen Trauer (Reue und Leid nebst der Buße) ist ein Grad von Seligkeit: denn in ihr liegt schon die Möglichkeit, die Hoffnung neuer Seligkeit; so wie jedes unmoralische Leid, d. h. ein solches, welches wir bei der Entziehung eines nicht moralischen Gutes fühlen, eine Schuldigsprechung, ein Gefühl unserer Selbstverdammung ist. Und so ergiebt sich denn auf allen Seiten, daß unser Gemüth nur moralisch afficirbar, daß es durch und durch moralisches Wesen ist. Ein durch und durch unmoralisches Gemüth, wenn es ein solches geben kann, kommt aus der Verdammung, aus der Unseligkeit, gar nicht

heraus. Es ist schlimm mit uns bestellt, wenn wir gar kein Bewußtseyn mehr, man möchte fast sagen keinen Begriff mehr, von der Seligkeit haben: denn es ist ein Beweis von gänzlicher Verwahrlosung des Gemüths, ja von völliger Abgestorbenheit desselben: denn Seligkeit ist Leben. Das wahre, das volle Leben ist selig. Und hieraus sehen wir warum das Gemüth als Trieb genöthiget ist nach dem Leben zu streben; und zugleich erkennen wir hieraus das Wesen des Gemüths: es ist ein Theil des Lebens, von ihm unzertrennlich, ewig an dasselbe gebunden. Das Gemüth ist nicht, wenn es nicht lebt, und lebt nicht, wenn es nicht selig ist. Nun haben wir aber das Wesen des Lebens in der Liebe gefunden; demnach ist auch das Wesen des Gemüths Liebe, und nur in der Liebe ist es selig. Was ist aber das Wesen der Liebe? Einheit; wie sie das Wesen des Lebens ist: denn Trennung ist nur im Hasse und im Tode. Daher ist es dem Gemüthe unmöglich, allein, für sich selbst, zu seyn und zu leben: daher das Suchen des Gemüths, seine Sehnsucht, bis es die Liebe gefunden hat, und wenn es sie nicht findet: sein Untergang. Hieraus läßt sich aber auch erklären warum alle Lebendigkeit der Seele im Gemüthe eingewurzelt ist, und warum Geist und Wille nur so lange Frucht tragen können als ihnen das Gemüth Lebensnahrung zuführt. Die Seele aller Schöpfung ist das Gemüth; und die Werke der Kunst und Wissenschaft sind todt, wenn nicht das Herz sie belebt. Selbst die Wissenschaft der Seele theilt dieses Schicksal, und erscheint als Gerippe, wenn nicht die Liebe des Gemüths ihr Fleisch und Blut und Leben giebt. Darum giebt es auch keinen passenderen Vergleich als den des Gemüths mit dem, das Leben des Leibes, das Blut, in alle Adern ausströmenden Herzen. Das eigentliche Wesen des Gemüths erscheint uns hier gleichsam abbildlich, indem

das sichtbare Herz das lebennährende Blut warm und kräftig jedem Werkzeuge des Lebens zutreibt, und so den Urtrieb des Lebens anschaulich darstellt. Ein kräftiges Herz erzeugt ein kräftiges Leben, und wenn der Trieb des Herzens stockt, hört auch das Leben auf. Ganz so in der psychischen, wie in der organischen Sphäre. Vom Gemüthe, vom geistigen Lebenstriebe aus, erhalten alle unsere Vorstellungen und Bestrebungen ihr Leben und ihre Kraft; und wenn das Gemüth erstorben ist, hört auch das eigentliche innere Leben auf. Auch in so fern stimmt das geistige und das sichtbare Herz zusammen, daß, wie beide die Urquelle der Lebenserhaltung sind, so auch alle Thätigkeiten der Lebenswerkzeuge in ihrer Wirksamkeit zusammentreffen, um das Leben des Herzens zu erhalten und gleichsam zum Lebens-Brennpunkte zu machen. Was wir immer sinnen und denken, thun und treiben, es geht auf die Befriedigung unseres Herzens aus. Wie aber das Herz des sichtbaren Leibes von allen seinen Lebensgehülfen oder Nahrungswerkzeugen das Leben nur nimmt, um es wieder auszuspenden, so ernährt sich auch das Gemüth, das Herz der unsichtbaren Seele, nur um seinen Lebensreichthum, seine Liebe wieder mitzutheilen an Alles, was Liebe zu empfangen fähig ist. Je reicher das Gemüth, desto freigebiger ist es mit seiner Liebe. Das Wort Freigebigkeit ist hier das eigentlich passende: denn das Gemüth hat nichts als seine Liebe, was es geben kann, und die Liebe ist stets ein freies Geschenk, und kann nichts anderes seyn; eine abgezwungene Liebe ist keine, ist ein Widerspruch in sich selbst.

Wir stehen hier vor dem tiefsten Geheimnisse des Gemüths, und folglich der Seele überhaupt: vor dem Geheimnisse der Freiheit. Die Liebe selbst er-

klärt uns das Räthsel der Freiheit, indem sie uns in derselben ihre eigne Quelle zeigt. Ja, die Freiheit ist die Quelle der Liebe, wie sie die Quelle alles Schaffens ist; und wenn es wahr ist, — wie es denn laut aller Erfahrung unwidersprechlich gewiß ist — daß die Liebe beseliget: so haben wir die Freiheit zugleich als die Quelle aller Beseligung anzusehen: und weil nur das selbst selige Wesen beseligen kann, so sehen wir, daß die Freiheit auch die Seligkeit in sich tragen muß, daß sie folglich die eigentliche Quelle alles Lebens ist: denn Leben ist Seligkeit. Wir sehen also auch, daß die Seele als Gemüth das wahre Leben, das Ur-Leben, in sich trägt, aber auch zugleich, daß dieses Urleben nur in der gebenden Liebe offenbar werden kann. Ein Gemüth also ohne solche Liebe ist kein freies, kein wahrhaft lebendiges Gemüth; und ein Gemüth mit dieser Liebe hört auf bloßer Trieb zu seyn: denn aller Trieb ist Nöthigung. Wir erblicken hier zugleich, wir belauschen gleichsam, das Erwachen, die Entwickelung der Freiheit in der Seele, eben vermittelst des Triebes. Der Trieb an sich ist Nöthigung; da aber das Gemüth ursprünglich zur Liebe genöthiget wird, so wird es damit zugleich zur Freiheit genöthiget: denn erwiesener Maßen ist Liebe ohne Freiheit nicht denkbar. Nun ist Freiheit das Wesen des Geistes, der Trieb aber gehört der Natur an (wie sich späterhin deutlicher ergeben wird;): und so zeigt sich, wie sich das geistige Wesen der Seele zwar nicht aus der Natur, aber doch mittels der Natur, entwickelt, und wie auf diese Weise Natur und Geist auf das innigste verbunden sind, obschon sie auf den ersten Anblick einander zu widersprechen scheinen, indem Nothwendigkeit und Freiheit einander gerade gegenüber stehen und einander gleichsam zu befeinden scheinen. Der scheinbare Widerspruch

löset sich aber sogleich von selbst auf, wenn wir sehen wie die Nothwendigkeit nur ein Mittel ist die Freiheit zu erwecken; und dieses vermittelnd-nothwendige ist der Trieb. So lesen wir wenigstens im Geschichtsbuch der Seele; und dieses Geschichtsbuch ist zugleich ihr Gesetzbuch: denn wir können daran nichts ändern, wir können eben so wenig der inneren wie der äußeren Erfahrung widerstreiten. Darum kann auch alle Erklärung in diesem Gebiete nur eine Zurückweisung auf das Factische und eine Nachweisung desselben seyn, und jedes in sich selbst blickende Gemüth muß die Züge seines Wesens anerkennen, wie sie hier aus dem Spiegel unseres Bewußtseyns aufgefaßt worden sind. Je genauer wir auf diese Züge blicken, desto mehr sehen wir, wie sie zu einem organischen Ganzen zusammenstimmen, dessen Mittelpunkt und Seele die Freiheit ist. Wir können uns diese Oeconomie des Gemüths auf folgende Weise schematisch vergegenwärtigen.

Seele = Trieb.

Lebenstrieb = Gemüth.

Liebe: (— Pol)	Liebe: (Indifferenz- oder Sättigungspunkt)	Liebe: (+ Pol)
Begehren, Verlangen, Sehnsucht.	Besitz, Befriedigung, Seligkeit.	freies Geben, gebende Liebe, Beseligung.

Trieb.

Trieb zur Liebe.

Freiheit.

Die Freiheit ist ohne Persönlichkeit nicht denkbar, sie haftet an der Person, wie die Person an

der Intelligenz: unſer Bewußtſeyn ſcheidet der keines von einander. Und weil ſich denn die Freiheit wiederum an das Gemüth, das Gemüth an den Trieb anſchließt, ſo ſehen wir ſchon im Triebe dieſe ganze Verkettung gleichſam vorgebildet; wie denn der Trieb, beſagter Maßen, bei aller höheren Seelenentwickelung, immerfort der Grundton des Seelenlebens bleibt, und in ſeiner Entfaltung, wie das Segelwerk des Schiffes, das Leben vorwärts treibt, in jedes Geſchäft des Seelenlebens eingreifend, vor allen aber in das des Gemüths. Das Gemüth wird durch ſeinen Trieb nach einer fernen Küſte hingetrieben, wo die ahnende Sehnſucht Schätze ſucht, die an der heimiſchen Stätte, in der beſchränkten Sphäre des Selbſtgefühls und Selbſtbewußtſeyns, nicht zu finden ſind. Schon im Gemüthe des Kindes entwickelt ſich dieſe Sehnſucht nach einem fernen Wunderlande, in welchem der Traum eines ſchönen und vollendeten Daſeyns, und einer dieſem Daſeyn entſprechenden Umgebung, einem Lebens-Elemente voll unerſchöpflicher, beſeligender Freude, zur Wirklichkeit wird, in welcher allein ſich das Gemüth heimiſch und vollkommen befriediget findet. Ein eingeborner Glaube, eine unerſchütterliche Zuverſicht, daß dem Allen nicht anders ſeyn könne, wohnt im Gemüthe und läßt demſelben die Erfüllung ſeiner Wünſche mit feſter Zweifelloſigkeit erwarten. Dieſer Glaube trägt das Gemüth auf den Schwingen der Phantaſie in jenes Eldorato, in die ſelige Heimath der Geiſter, wo die Seele, wie ein Kind, unter Blumen ſpielt, deren Farben nie verbleichen, deren Düfte nie verwehen, und über die ein Himmel ſich ausſpannt, der ſich nie verdüſtert, und eine Sonne leuchtet, deren Tag nie einer Nacht weicht. Wollte man fragen: wozu dieſe Poeſie, hier, wo nur von Pſychologie die Rede iſt? ſo dient zur Antwort: im Gemüthe ſelbſt lebt dieſe Poeſie, ſie iſt

ihm wesentlich, sie kann nur mit seinem Leben aus ihm herausgerissen werden; kurz, sie gehört zur Schilderung, zur Darstellung des Gemüths, wie es sich in seiner Frische und Lebendigkeit dem Bewußtseyn offenbart. Alle Menschen, alle Völker, so lange sie noch ein Gemüth haben, sprechen diese Ahnungen und Träume aus, die es nur darum und so lange sind, als sie noch nicht zur Wirklichkeit geworden. Aber eben darum, weil das Gemüth, in Raum und Zeit befangen, eine solche Wirklichkeit, an der es mit festem Glauben hängt, nämlich die Verwirklichung des Vollkommenen, nicht vor sich findet und durch kein irdisches Streben erreichen kann, wird es mit aller Macht über die Schranken des Raumes und der Zeit hinausgetrieben, und genöthiget, ein Ewiges anzuerkennen, in welchem Vergangenheit und Zukunft zu seliger Gegenwart verschmolzen sind. Dieses Ewige ist der geheimnißvolle Norden, auf welchen die Magnetnadel des Glaubens hingerichtet ist, die sich durch kein Drehen und Wenden des Gemüths von ihrer Richtung abbringen läßt. Man muß das Gemüth zerreißen, wenn man diesen Glauben ausrotten will; und es ergiebt sich bei genauerer Betrachtung, daß das Gemüth nicht blos ohne diesen, sondern auch überhaupt ohne Glauben nicht leben kann. Der Glaube, die ursprüngliche Gewißheit des Seyns, gehört wesentlich zum Gemüthe; alle andere Gewißheit ist nur eine abgeleitete, lediglich auf den Glauben gegründete. Hier erscheint uns das Gemüth in seiner ganzen Tiefe: sein Grund und Boden ist der Glaube; und es gäbe keine Liebe, ja überhaupt keinen Trieb, wenn es keinen Glauben gäbe. Der Glaube kommt nicht von außen in das Gemüth hinein, er wird nicht angelernt, er ist dem Gemüthe an- und ein-geboren; er ist die Wurzel des Gemüths; aus ihm geht selbst der Trieb hervor,

der das, was das Gemüth in sich trägt, auch außerhalb desselben zu suchen, zu erwarten genöthiget ist. Wie lange wird man sich noch sträuben den Glauben für das anzuerkennen, was er ist: für den Anker des Gemüths, den es in den bodenlosen Abgrund der Lebenserscheinungen wirft? Ohne Glauben wird die Erscheinung zum Scheine, das Leben zum Traume, die Wirklichkeit zur Fabel, das Etwas zum Nichts. Der hat das Gemüth noch nicht ergründet, der nicht im Glauben die Wesenheit desselben erblickt. Die Wesenheit eines Dinges ist sein wahrhaftiges Seyn; und wir sind genöthiget aller Wirksamkeit ein Seyn zum Grunde zu legen. Die Wirksamkeit des Gemüths, der Seele überhaupt, offenbart sich, wie wir gesehen, als Trieb; und dieser Trieb, wir wiederholen es, ruht auf dem Glauben, den wir so eben die ursprüngliche Gewißheit des Seyns genannt haben. Der Trieb wächst aus dem Glauben hervor, wie die Pflanze aus dem Mutterschoße der Erde. Will man hierüber Beweise? verlangt man wissenschaftliche Begründung dieser Behauptung? vermißt man dieselbe hier, wie in anderen unserer Darstellungen? tadelt man deshalb unser Verfahren als blos Bilder und Gleichnisse statt des Erweises aufstellend? Das Bewußtseyn ist da: auf dieses hinzuweisen, als auf den Spiegel der das Gemälde unserer Seele auffaßt, oder vielmehr die lebendige Gestalt derselben zurückwirft, ist genug. Die Region der Beweise liegt im Gebiete des Verstandes und seiner Begriffe. Hier ist aber mehr als Begriff, mehr, als vom Leben abgezogene Vorstellung: hier ist das volle Leben unserer Seele selbst, wie es sich im Bewußtseyn wahrhaft und wirklich offenbart. Dieses kann eben nur erfaßt, und für Jeden, der es wieder erfassen will, nur in seinen Merkmalen dargestellt werden; und diese erweisen sich durch sich

ſelbſt, durch ihr Daſeyn, ihr Vorhandenſeyn; und welchen ſtärkeren Beweis kann man für das Vorhandenſeyn eines Gegenſtandes verlangen, als eben dieſes Vorhandenſeyn ſelbſt? Man kann doch am Ende auch von einem Beweiſe nicht mehr verlangen als Evidenz? und dieſe Evidenz, giebt ſie nicht die Betrachtung unſeres innerſten Weſens im Spiegel des Bewußtſeyns? Anſtatt alſo Tadel zu verdienen, glauben wir vielmehr löblich zu verfahren, daß wir den lange verlaſſenen Weg der Wahrheit wieder einſchlagen und das Leben für ſich ſelbſt zeugen laſſen. Der Weg iſt einfach, und eben ſo ſicher als er einfach iſt; und deshalb tragen wir kein Bedenken auf demſelben weiter fort zu ſchreiten. Iſt es nicht wahr, was uns auf demſelben entgegenkommt, ſo zeige man uns, daß das nicht iſt, was doch iſt.

Es war dieſe Bemerkung, wie uns ſcheint, gerade hier an ihrem Orte, wo alle Klügelei, die man ſich über den Glauben erlaubt hat, durch die einfache, urſprüngliche Erſcheinung des Glaubens im Gemüthe, über den Haufen zu werfen war. Daß wir zuerſt den Trieb, als die Wurzel des Gemüths in Erwägung gezogen, und nur zuletzt auf den Glauben, als den Grund und Boden deſſelben gekommen ſind, iſt ſehr natürlich, indem uns bei der Betrachtung des Seelenlebens die erſcheinende Wirkſamkeit deſſelben zu allererſt entgegen tritt, und wir nur durch ſie erſt auf das gewieſen werden, was ihr zum Grunde liegt. Gehen wir nun noch ſchlüßlich auf den Grund des Glaubens ſelbſt, ſo finden wir, daß er in das Bewußtſeyn zurückfällt, oder vielmehr aus demſelben als deſſen Erſtgeburt hervortritt. Weswegen wir uns auch den Glauben ſo wenig geben können als das Bewußtſeyn, ſondern beides als ein Geſchenk aus reiner Quelle anzuſehen haben: denn auch der Glaube

ist rein und heilig wie das Bewußtseyn. Das Bewußtseyn ist das Wissen vom Seyn, oder die Gewißheit des Seyns: und was ist der Glaube anders? Wessen wir uns bewußt sind, daran müssen wir Glauben haben, und woran wir Glauben haben, dessen müssen wir uns bewußt seyn. Eines ohne das andere ist nicht denkbar: sie hangen, wie gesagt, zusammen, gleich der Ursache und der Wirkung. Und so leben wir denn im Glauben, so gewiß wir im Bewußtseyn leben, und der Glaube erscheint als eine Nöthigung, deren wir uns nicht entschlagen können. Gleichwohl aber ist der Glaube auf einer andern Seite wiederum in unsere Macht gestellt und unserer Freiheit übergeben, was bei dem Bewußtseyn nicht der Fall ist, welches immerfort reine Nöthigung bleibt. Wir können unseren Glauben frei an gewisse Gegenstände verschenken, wie wir unsere Liebe verschenken. Woher kommt das? lediglich daher, daß, sobald der Glaube im Bewußtseyn erzeugt und unser Theil geworden ist, er auch, mit aller seiner Nöthigung, der Freiheit anheim fällt, die unser ganzes selbstbewußtes Wesen durchdringt. Und so vermögen wir zwar an seiner Natur nichts zu verändern, aber ihn, wie er ist, verschenken, können wir, wie unsere Liebe, wie unser Leben selbst, als mit welchen beiden er auf das innigste verbunden ist: denn mit unserm Glauben verschenken wir unser Gemüth: zum sicheren Zeichen, daß das Grundwesen des Gemüths Glaube ist. Es lassen sich hieraus manche Folgerungen ziehen; wovon späterhin mehr.

Die Seele wird als glaubendes Gemüth geboren. Das Leben, in das Bewußtseyn tretend, erscheint sich selbst als Glaube, als das seiner selbst gewisse Seyn. Daher in der Art und in dem Maße, wie der Glaube vernichtet wird, auch das Leben der

Seele untergeht. Glaubst du nicht mehr an Liebe, Wahrheit, Tugend, so bist du ihnen allen abgestorben. So viel Glauben, so viel Seelen-Leben, und umgekehrt. Der Glaube ist das Maß der im Gemüthe sich kund gebenden Lebenskraft, und zugleich das Bindende, Zusammenhaltende dieser Kraft. Das Gemüth gleicht darum ursprünglich der still in sich verschlossenen Kraft der Natur, welche wir die magnetische nennen, oder der bindenden und festhaltenden Kraft in der Körperwelt, welche macht, daß die Theile der Körper und die Körper selbst nicht aus einander fallen, sondern vielmehr an einander angezogen werden*). Der Glaube ist demnach die Kraft der Einheit im Gemüthe selbst, und in Beziehung auf die Welt der Gemüther, oder die Geisterwelt, ist er das Band der Vereinigung**). Doch in dieser

*) Zwar haben die Beobachtungen der Naturforscher die magnetische Kraft factisch bei weitem noch nicht in allen Körpern, ja verhältnißmäßig nur erst in sehr wenigen nachgewiesen: allein die Nothwendigkeit des Denkens eilt der Beobachtung voraus und überläßt ihr nur die Bestätigung, nicht die Begründung der Naturgesetze. Man eilt aber auch in unsern Tagen mit großen Schritten dieser Bestätigung, hinsichtlich der magnetischen, alle Körper durchdringenden und sie polarisirenden Kraft, entgegen. Die auf Beobachtungen fußende Behauptung, daß die Erde ein Magnet sey, wird immer häufiger; und die Entdeckung der Metallität, als der Basis der Salze, läßt dieselbe als die Basis der Körper überhaupt vermuthen; und an die Metallität schließt sich die magnetische Kraft von selbst an.

**) Allerdings giebt es kein schöneres Band der Vereinigung unter den geistigen Naturen als die Liebe: allein was ist Liebe ohne Treue? und was ist Treue ohne Glauben, ohne zuversichtliches Vertrauen auf die Be-

letzteren Hinsicht haben wir ihn jetzt noch nicht zu betrachten, wo von dem Gemüthe an sich nur die Rede ist. Der Glaube ist es also, der das Gemüth und folglich die ganze Seele zusammenhält, als welche auf dem Gemüthe wurzelt. Die Seele geht unter, sie zerfällt gleichsam (in der Verzweifelung, der Mutter des Selbstmords und der Seelenstörungen), wenn sie der Glaube verläßt. Wer kann also zweifeln, daß der Glaube etwas Wesentliches im Gemüthe, ja, daß er das Grund-Wesen des Gemüths selbst ist? Wer hieran noch zweifeln möchte, mag sich wenigstens erinnern, daß ein Gemüth ohne Liebe keines ist: der Grund aber oder die Wurzel aller Liebe ist ja eben der Glaube. Ist nun Liebe und Leben Eines, — denn worinne Einer liebt, darinne lebt er — so ist ja auch Glaube und Leben Eines; und das Wesen des Gemüths ist ja Leben. Man sieht also, wie die Erforschung und Erkenntniß der Natur des Glaubens eigentlich die Basis der ganzen Psychologie ist, und daß wir deshalb hier, wo wir uns mit dieser Forschung beschäftigen, nichts weniger als ausgeschweift haben, indem wir den Glauben bis an seine Quelle verfolgten. Die Folge wird zeigen, daß die Erkenntniß des Glaubens der Schlüssel zu den tiefsten Geheimnissen des Seelenlebens ist. Aber vielleicht erscheint Manchem, was wir hier sagen und bis hieher über die Natur des Glaubens ausgesagt haben, selbst geheimnißvoll, oder vielmehr

---

harrlichkeit des Andern? und was ist Beharrlichkeit anders als die „Einheit der Kraft?" was also anders als eben Glaube? An Jemanden Glauben haben heißt also: des Andern so gewiß seyn als man seiner selbst ist. Der Glaube ist also wirklich das Band oder das Fundament des Bestehens in der Welt der Gemüther: denn wo Mißtrauen einreißt, ist alle Verbindung derselben zerrissen.

dunkel und was man myſtiſch nennt; allein iſt es nicht die Tiefe, das Dunkel, die Inſichverſchloſſenheit der Seele, was wir hier zum Gegenſtande haben? Und muß es nicht eine ſolche Inſichverſchloſſenheit geben, die man als ſolche gelten laſſen muß, überall, wo eine Entfaltung möglich ſeyn ſoll? iſt es nicht in der äußeren Natur derſelbe Fall? giebt uns nicht z. B. der Keim der Pflanze, welcher eben die Inſichverſchloſſenheit der Pflanze iſt, hiezu den auffallendſten Beleg? den Glauben anders denn als die urſprüngliche Inſichverſchloſſenheit oder Einheit des Gemüths darſtellen, heißt ihn zerſtören. Man muß ſich alſo mit dem hier aufgeſtellten Begriffe über den Glauben begnügen: denn weiter an das Helle ſtellen läßt er ſich nicht: er muß eben als die ihrer Natur nach dunkle Region der Seele erkannt und anerkannt werden. Wer aber meint mit der Erkenntniß des Gemüths ohne die des Glaubens fertig zu werden, täuſcht ſich gar ſehr, und giebt den Beweis, daß ihm vom Leben des Gemüths oder Herzens noch nicht einmal eine Ahnung aufgegangen iſt. Wir, die wir dem Glauben, mit andern Gleichgeſinnten, ſeinen Platz im Gemüthe angewieſen haben, wiſſen nun recht gut, daß wir denſelben nicht in der Vorſtellkraft zu ſuchen haben, und daß er kein Surrogat der objectiven (gegenſtändlichen) Gewißheit ſeyn kann, ſondern daß er vielmehr dieſe Gewißheit ſelbſt iſt, die nicht von Vorſtellungen ausgeht, mögen ſie nun Anſchauungen, oder Begriffe, oder Ideen heißen, ſondern daß er die Gewißheit des ſich ſelbſt erfaſſenden Seyns (Bewußtſeyns) iſt, folglich im Seyn, im Leben wurzelt, und als Beſtätigung und Bethätigung des Seyns in die Gegenſtände der Vorſtellungen übergetragen wird, ſo daß dieſe erſt durch den Glauben gleichſam Weſen und Leben empfangen. Nur unſer Gemüth belebt die Welt um

uns her für uns, so lebendig sie auch an sich seyn mag; und wenn in unserm Gemüthe das Leben, d. h. der Glaube, erloschen ist, ist auch die Welt um uns her ein Todtenreich. Daher die wissenschaftliche Erstarrung in der trostlosen Lehre des Materialismus ein ertödtetes Gemüth bei Jedem voraussetzt, der sich in ihr verliert. Doch hier geht uns die Welt mit Allem, was darinnen ist, noch nichts an; es kam uns blos darauf an, die Herrschaft des Gemüths, so weit Glaube sein Wesen ist, auch über das Gebiet der Vorstellungen anzudeuten. Ueberhaupt wird es sich späterhin ergeben, daß das Gemüth der wahre Monarch, leider oft der Tyrann und Despot, der Seele ist; wie sich denn wohl auch von der Natur des Gemüths, als Trieb, nicht anders erwarten läßt: denn wo reichen die Triebe nicht hin? und wo bleibt das Leben der Seele, wenn die Triebe erstorben sind? und alle Triebe der Seele wurzeln sie nicht im Leben? und das Innerste des Lebens der Seele ist es nicht das Gemüth?

Wir binden nun schlüßlich das bisher im Allgemeinen über die Natur des Gemüths einzeln aufgefaßte in Eines zusammen. Sind die Bedingungen eines jeden Dinges sein Wesen (Seyn) und sein Wirken (Thätigkeit), und ist im Triebe die Wirksamkeit des Gemüths, im Glauben das Wesen desselben begründet, so scheint es, daß wir das Gemüth „an sich" in seiner Vollständigkeit aufgefaßt haben, und es käme nur noch darauf an, darzuthun, wie Glaube und Trieb im Gemüthe mit einander verbunden sind. Was sagt das Bewußtseyn? es sagt überhaupt, daß, wenn zwei Elemente eines Gegenstandes mit einander verbunden seyn sollen, dieß in einem Punkte geschehen müsse, wo beide einander gleichartig berühren, oder einander gleich sind. Welcher Punkt im Gemüthe kann dieß nun anders seyn

als die Freiheit? Die Freiheit gehört erwieſener Maßen dem Glauben wie dem Triebe an, ſie iſt alſo gleichſam der Mittelpunkt, der Einigungspunkt des Gemüths; und ein Gemüth, welches die Freiheit verloren hat, iſt nicht blos in ſich ſelbſt entzweit, ſondern auch ſeine Elemente können in dieſer Entzweiung nicht beſtehen, ſondern löſen ſich auf: der Glaube in den Zweifel, und der Trieb in die Ohnmacht, d. h. ein jedes findet ſeinen Tod; und ſo erſtirbt alſo das Gemüth ſelbſt, wenn ihm das Band ſeines Lebens zerriſſen iſt. Nun iſt aber die Freiheit nicht ohne Bewußtſeyn denkbar, ſo wie das Bewußtſeyn nicht ohne den Geiſt; folglich können wir auch ſagen: es iſt der Geiſt, welcher das Gemüth in ſich ſelbſt verbindet und zu Einem macht, und wo der Geiſt das Gemüth verläßt, da iſt es auch in ſich ſelbſt entzweit, und lebt — wenn man das Leiden Leben nennen kann, — nur einen fortwährenden Zerſtörungsproceß. Dagegen trägt der Glaube ſeiner Natur nach den Keim der Unzerſtörbarkeit, der unvergänglichen Dauer in ſich, oder mit andern Worten: des ewigen Lebens; was hier nur in Andeutung bemerkt werden kann, da die vollſtändige Entwickelung des Glaubens und ſeine volle Bedeutung einem weit ſpäteren Platze aufbewahrt werden muß. Denn auch der Glaube kann hier, wo die ganze Seele nur noch als Vermögen erſcheint, für nichts mehr als ein ſolches gelten; und es iſt eigentlich nur die Glaubens-Fähigkeit, die wir urſprünglich in der Seele zu ſuchen haben. Inzwiſchen auch dieſe Fähigkeit gehört unter die ausgezeichnetſten Eigenthümlichkeiten der Seele an ſich, und kann nicht hoch genug geſtellt und nicht hell genug hervorgezogen werden.

Viertes Kapitel.

Die Seele als Vorstellkraft.

Wir erfahren unsere Seele im Bewußtseyn als vorstellendes Wesen, ja der Act des Bewußtseyns und Vorstellens fällt in Eines zusammen, so daß, wenn unsere Seele auch weiter nichts wäre und besäße, wir ihr doch gewiß die Vorstellkraft zusprechen, oder sie selbst als Vorstellkraft betrachten müßten. Dieß hat man auch von jeher nicht nur gethan, sondern auch hier und da die Vorstellkraft als den wesentlichen Charakter der Seele aufgestellt, so daß man Seele und vorstellendes, oder auch denkendes, Wesen für gleichbedeutend nahm. Daß man hiemit in Einseitigkeit verfiel, braucht nicht erwiesen zu werden; nur erinnern müssen wir, daß man sich auf diese Weise den Weg zu vollständiger Erkenntniß der Seele versperrte und es sich unmöglich machte sie in ihrer wahren Lebendigkeit zu erkennen. Unsere Vorstellungen, wenn sie nicht vom Gemüthe aus belebt werden, sind nicht viel mehr als leblose Bilder des Spiegels, Schatten der Dinge und unserer selbst. So gewiß also die Seele wesentlich Vorstellkraft ist, so gewiß ist sie es doch nicht ausschlüßlich, sondern sie ist eben so wesentlich Gemüth und Wille,

als ſie jene iſt. Was iſt aber Vorſtellkraft? Wir dürfen uns nur im Bewußtſeyn beobachten, um dieß auf das beſtimmteſte zu erfahren. Wenn es auch zweifellos gewiß iſt, daß wir weder ohne den leiblichen Organismus noch ohne die einwirkenden Weltkräfte zu Bewußtſeyn und Vorſtellungen kommen, ſo iſt es doch eben ſo gewiß, daß wir ohne eine den organiſchen und Welt-Einwirkungen entgegenkommende Kraft, deren wir uns gar wohl bewußt ſind, und die keine andere als unſere Seele ſelbſt ſeyn kann, nimmermehr den Stoff der Vorſtellungen zu Vorſtellungen bilden und dieſelben zur Klarheit der Erkenntniß im Bewußtſeyn bringen könnten. Alſo was Kant das a priori nennt, iſt durchaus nöthig, wenn die Erfahrung, als das a posteriori zu Stande kommen ſoll. Was iſt aber dieſes a priori? Kant nennt es Formen, und ertödtet durch dieſen Ausdruck das Leben und die lebendige Thätigkeit, die allem Vorſtellen zum Grunde liegt. Uebrigens aber beſtimmt Kant durch ſeine ſogenannten Formen, wie uns ſcheint, das bei allem Vorſtellen thätige Innere unſeres Weſens theils zu enge, theils zu weit. Zu enge: denn weder die Formen der Anſchauung (Raum und Zeit), noch die des Denkens (die Ur-Begriffe der Quantität, Qualität, Relation und Modalität mit ihren Verzweigungen) reichen aus, uns die Norm des Vorſtellens ſelbſt vorſtellig zu machen, oder den beſtimmten Grund zu beſtimmter Anwendung der Kategorien nachzuweiſen, da dieſe Urbegriffe ſelbſt lediglich den Buchſtaben in einem Setzerkaſten gleichen, welche erſt Bedeutung erhalten, wenn der Geiſt ſie zu ſinnvollen Worten zuſammenſetzt. Es fehlt alſo zu jenen Denkformen der Geiſt, der ſich ihrer bedient: denn obſchon Kant ſie dem Verſtande zuſchreibt, ſo iſt doch dieſer Verſtand nichts anderes als das in jenen Denkformen

Thätige; und wenn er weiter nichts ist, so erscheint er eben nur als eine Denk- oder Rechnungs-Maschine, wie ein Uhrwerk, das schlagen muß, wie es eingerichtet ist, und aus dem wir uns die wechselreiche, wandelbare Welt unserer Vorstellungen nicht erklären können. // Zu weit sind wiederum die Kantischen Formen. // Erstlich die Formen der Anschauung, Raum und Zeit, enthalten mehr als man der Beobachtung zu Folge apriorisch annehmen darf. Wenn auch zu Erzeugung der Vorstellung des Raums und der Zeit eine innere geistige Thätigkeit nöthig ist, so kann doch keines von jenen beiden das Resultat jener Thätigkeit seyn: denn wir bemerken ja auffallend wie durch den Sinn des Gesichts und des Getasts (nur durch letzteren sehr unvollkommen) allmälig die Vorstellung des Raumes in uns rege wird und wächst. Sollen wir diesen Sinnen bei der Bildung der Vorstellung des Raumes nichts zuschreiben? und wer kann die Grenze bestimmen, bis zu welcher diese Vorstellung ihr Werk ist? Wenigstens sind wir, sonderbar genug, genöthiget den Raum als außer uns zu denken. Sollte dazu nicht von außen Veranlassung gegeben werden? Ist denn die Natur selbst, als das den Raum erfüllende, in uns? So auch mit der Vorstellung der Zeit. Wie die Gestalten im Raume sind, so die Töne in der Zeit. Die Rede der Menschen, so wie die Musik mit allem ihren Zauber, gelangt auf keinem andern Wege an uns als durch das Ohr, und es scheint, als ob sich die Zeitvorstellungen in uns erst mit dem Gehöre und nur durch das Gehör entwickelten, so daß man das Gehör den Zeitsinn nennen könnte, wie das Gesicht den Raumsinn. Daß uns auch beim bloßen Denken die Zeit vorüber geht und vorübergehend gemessen wird, würde leicht aus der Analogie des Denkens und Sprechens und überhaupt aus der repro-

ductiven Einbildungskraft zu erklären seyn. Wenigstens muß ein Grund für die Zeit ebenfalls außer uns liegen. Woher denn die Geschichte? Und wird nicht die Zeit jeden Augenblick neu? wie ist da eigentlich an eine Form der Anschauung zu denken? Ehe wir den Augenblick erlebt haben, ist er noch nicht, ist also auch die Zeit noch nicht, die da kommen soll, muß also erst erschaffen werden. Wie reimt sich das zur Form? Kurz: daß wir, nachdem die Sinne ausgebildet sind, und durch sie unsere innere Kraft sich in Raum- und Zeit-Vorstellungen geübt hat, dergleichen auch ohne äußere Anregung reproduciren, ist begreiflich; und dennoch fragt es sich, ob nicht diese Reproduction zum großen Theile das Werk unserer organischen Einrichtung ist: denn ohne diese möchte jene Reproductions-Thätigkeit so wenig zu Stande kommen, als das Bewußtseyn überhaupt, so rein geistig auch seine Erscheinung ist. Es ist demnach nicht denkbar, daß Raum und Zeit bloße in uns liegende Formen seyen, dagegen aber sehr denkbar, daß sie das Erzeugniß der allgemeinen Naturkräfte und unserer individuellen psychischen Kraft sind, so daß beide Raum und Zeit wirklich wie von Eltern gezeugt werden; eine Zeugung, welche nie still steht, sondern immer erneuert wird; was wir eben so deutlich an unserer eigenen Thätigkeit hiebei wahrnehmen können, als hiemit der Begriff der starren Form nicht übereinstimmt, die, besonders in Beziehung auf die Seelenthätigkeiten gedacht, dieselben zu etwas rein mechanischem stempelt, oder höchstens in das Reich der organischen Erzeugnisse zurückweiset. Derselbe Vorwurf trifft die Kantischen Verstandes-Formen oder Kategorien. Allerdings können wir uns der Denkgesetze nicht entschlagen; allein Gesetze sind Nöthigungen oder Beschränkungen der Thätigkeit, nicht des Seyns,

also keine Formen, welche nur im Reiche des Raumes denkbar sind. Die Denkkraft geht aber mit ihrer Thätigkeit über Raum und Zeit hinaus, indem sie beide selbst zu beschränken, d. h. zu begreifen, sucht; sie kann also an keine Einrichtung gebunden seyn, welche nur in der Welt der äußeren Erscheinungen Statt findet. Kant dehnt also die Beschränkung unserer Denkkraft zu weit aus, d. h. er verengt eben dadurch das Reich des Verstandes, und hemmt den Flug des Geistes überhaupt, indem er seine Grenzen sichern will. Ein Wesen, wie die Seele, deren ganze Natur auf das Unbeschränkte gerichtet ist, kann sich unmöglich mit einer so dürftigen Einpferchung ihrer Wirksamkeit begnügen; sie muß die Fesseln sprengen, die ihr nicht durch ihr eigenes Wesen, welches nur Freiheit athmet, sondern durch den allzustrengen Eigensinn, um nicht zu sagen Starrsinn, eines übrigens ehrwürdigen Forschers angelegt werden, dessen Talent aber mehr ein mathematisches als metaphysisches ist. Wir sagen uns deshalb auch bei der Betrachtung der Vorstellkraft von ihm los, und haben uns nur Eingangsweise mit ihm beschäftiget, um uns in diesem Gebiete der Forschung freie Bahn zu brechen, die Niemand mehr gehemmt hat als er selbst. Weshalb es auch nicht zu verwundern war, daß sich höher strebende Geister, wie Fichte und Schelling, seiner Vormundschaft zu entziehen suchten, aber, wie es zu geschehen pflegt, wenn ein Joch losgeschüttelt wird, in ungebundener Freiheit sich selbst verloren *).

*) Nirgends ist dieß sichtbarer als bei dem Staunen erregenden Nachfolger Beider, welcher aus Schellings Naturphilosophie und Fichte's Wissenschaftslehre die Bausteine zu einem Thurm von Babel nach dem neuesten Geschmacke, zusammengetragen hat.

Wir wollen dieſes Extrem vermeiden, und indem wir uns an keine Schule, ſondern lediglich an die treue Beobachtung deſſen binden, was uns das Bewußtſeyn über unſere Seele als Vorſtellkraft kund thut, abermals das Weſen und die Wirkſamkeit derſelben verfolgen, wie wir dieß bei Betrachtung der Seele als Gemüth gethan haben.

Vor allen Dingen wollen wir die nöthigen Schranken nicht vergeſſen, die uns das Gebiet anweiſet, in welchem wir uns jetzt bewegen. Es iſt immer nur die Seele an ſich, d. h. als Vermögen, was uns jetzt beſchäftiget. Die ganze Vorſtellungswelt, die der Seele durch organiſche Einrichtung und äußere Einflüſſe zu Theil wird, oder die ſich auch durch innere Anregungen aus ihr entwickelt, nachdem ihre Thätigkeit einmal von außen in freies Spiel geſetzt iſt, bleibt aus dem Kreiſe unſerer Betrachtung ausgeſchloſſen. Wir halten nur das feſt, was wir als der Seele angehörig und eigenthümlich bei dem Geſchäfte des Vorſtellens anzuerkennen haben, kurz, das Vorſtellungs-Vermögen, oder, weil kein Vermögen ohne Kraft denkbar iſt, die Vorſtell-Kraft. Es iſt zwar im vorhergehenden Kapitel bemerkt worden, daß unſere Seele als Erkenntnißkraft weit höher ſteht denn als Vorſtellkraft: allein ohne Vorſtellung keine Erkenntniß, ſo wie überhaupt kein Denken, obſchon der Gedanke der reine Ausdruck des Geiſtes iſt. Darum bezeichne uns das Vorſtellen die äußerſte Grenze, die Peripherie der geſammten Thätigkeit, deren Mittelpunkt oder Höhepunkt die Erkenntniß und der Gedanke iſt. Vorſtellkraft bedeutet uns alſo Erkenntnißkraft im weiteſten Umfange.

Wir gehen, um nicht die Einheit und den Zuſammenhang unſerer Betrachtung zu verlieren, und

um die Lebendigkeit der Seele in ihren Erweisungen besser zu übersehen, für einen Augenblick auf unsern Ausgangspunkt zurück. Das Grundbedürfniß der Seele ist: zu bestehen, sich einen Bestand, eine Selbständigkeit in der Mitte aller Umgebung zu erringen, sich selbst als ein Selbst, als ein freies Selbst zu erfassen und festzuhalten. Erhaltungstrieb, Freiheitstrieb. Aber ihr Bedürfniß selbst treibt sie auf ein Fremdes, zu ihrer Erhaltung nothwendiges. Es ist das, was sie selbst ist: das Leben. Sie wird getrieben das Leben zu ergreifen, festzuhalten, sich anzueignen, mit sich zu einigen. Nahrungstrieb, Lebenstrieb. Wollten wir die Kraft der Seele, mit welchem sie diesem Triebe Gnüge leistet, oder vielmehr diesen Trieb selbst, wie er als Kraft erscheint, mit einem allgemeinen Namen bezeichnen, so könnten wir das Wort Anziehungskraft, oder auch Assimilationskraft gebrauchen. Das Leben steht der Seele gegenüber als der Gegenstand ihrer Auffassung. Die Empfindung, durch das Perceptionsvermögen vermittelt, giebt der Seele Kunde von der Gegenwart dieses Gegenstandes, und das erste unmittelbare Erfassen desselben wird zur Vorstellung im weitesten Sinne. Mit der Vorstellung aber ist die Seele noch nichts weniger als im Besitze ihres Gegenstandes; er steht vor ihr, und bleibt außer ihr, so lange sie ihn nicht umfaßt, in ihren Bereich bringt. Allein sie thut dieß mit einer Anziehungskraft, die immer stärker wird, je näher ihr der Gegenstand kommt; und je näher er ihr kommt, desto mehr wird er in ihre eigene Natur verwandelt. Indem nämlich die Seele ihren Gegenstand umfaßt, beschränkt sie ihn: denn alles Umfassen ist ein Beschränken; das Beschränken aber ein Besitznehmen, sich Aneignen und dadurch sich Bereichern. Diese Bereicherung aber des eigenen Wesens mit dem We-

sen des aufgenommenen Gegenstandes erzeugt denjegen Zustand der Befriedigung, den wir Erkenntniß nennen: denn die Vorstellkraft ist nur in und mit der Erkenntniß befriediget. Bereits im ersten Kapitel, als der Erkenntnißtrieb aus dem Lebenstriebe abgeleitet wurde, wurde das Erkennen ein Sehen genannt, oder wenigstens mit dem Sehen im physischen Sinne verglichen, und das Licht als das Element des Sehens, und folglich auch des Erkennens aufgestellt. Es würde also: nach Erkenntniß streben und nach Licht streben Eines und Dasselbe seyn. Die Vorstellkraft wäre also dem Auge zu vergleichen, welches, um die Gegenstände zu erkennen, nur des Lichts bedarf. So wäre also das Geschäft der Vorstellkraft eigentlich nur ein Licht-Sammeln, ein Licht-Erfassen, ein das Licht sich Aneignen, das Licht in sich eingehen lassen. Bei genauerer Betrachtung ergiebt es sich, daß dem wirklich so ist. In dem Maße, wie die Seele erkennt, wird es Licht in ihr, und die in ihr erzeugte Klarheit ist zugleich die Bürgin für die Wahrheit ihres Erkennens. Man hat das Wesen der Wahrheit in die Identität des Subjects mit dem Objecte gesetzt. Andere haben den Satz aufgestellt, daß Wahrheit nichts anderes denn Einheit sey. Wir selbst haben uns dieses Satzes als eines anerkannt richtigen bedient. Hier wäre nun der Ort ihn zur Evidenz zu bringen, wenn Jemand erst einen Beweis für seine Wahrheit selbst verlangte. Auch ist es für die Erkenntniß und für die Erkenntnißkraft von Wichtigkeit ihr Verhältniß zur Wahrheit einzusehen: denn was wäre eine Erkenntniß ohne Wahrheit? Also: es wurde gesagt, daß mit der Erkenntniß Klarheit entsteht, und daß das Wesen der Klarheit das Licht ist. Nun läßt sich im Lichte durchaus nichts unterscheiden, wohl aber ist das Licht selbst das Scheidende, Sondernde, und darum, weil

es das Princip des Sonderns oder Sichtens ist, zugleich auch das Princip des Sehens, des Erkennens. Mit vollem Rechte wird daher das Licht, als Subject betrachtet, Intelligenz genannt. Bemerken wir nun wie alle Sonderung aber ein Entgegen-Stellen (Vor-Stellen) ist, alles Entgegen-Stellen oder Setzen aber ein Begrenzen, alles Begrenzen aber ein Formgeben: so sehen wir zunächst wie das Licht (die Intelligenz) das formgebende, gestaltende Princip ist. Wie aber das Licht scheidet, so einiget es auch wieder: denn das Licht ist ja das Ungeschiedene, die Einheit selbst, und kann folglich auch das Geschiedene nicht anders als in Einheit, in sich selbst, erblicken. Daher sehen wir Alles (physisch und intellectuell) im Lichte oder in der Einheit; und das Licht, was mit der Erkenntniß des Gegenstandes oder der Gegenstände in uns eingeht, ist nichts anders als die Einheit alles Geschiedenen. Es kann aber diese Einheit in unsere Seele nur eingehen, wiefern sie selbst Einheit, Licht, Intelligenz ist, analog, verwandt, ja identisch mit dem Lichte, welches ihr zukommt. Licht und Licht vermählen sich also in der Erkenntniß, treten zur Einheit zusammen, und das Erkennen ist also eigentlich nichts anderes als ein Gleich-Setzen des Aeußeren und Inneren, der gegenständlichen Wirksamkeit (Kraft) und der Vorstell-Kraft, oder des äußeren und des inneren Lichts: denn daß ohne Gegenstand oder gegenständliche Kraft keine Erkenntniß möglich ist, ist an sich klar, indem, wenn erkannt wird, jederzeit ein Etwas (ein Gegenstand) erkannt werden muß. Fassen wir nun alles hier Auseinandergesetzte zusammen, so ergiebt sich, daß das Erzeugen der Erkenntniß ein Erzeugen der Einheit des Subjects und Objects, oder ein Erzeugen der Einheit überhaupt ist. Die also erzeugte Einheit aber ist es,

welche wir Wahrheit zu nennen genöthiget sind, und alles unser Erkennen ist also ein Wahr-nehmen, d. h. ein Empfangen und Aufnehmen der Wahrheit, oder der Einheit. Und so wäre denn erwiesen, daß Wahrheit und Einheit dasselbe ist; und auch der Satz: Wahrheit ist Uebereinstimmung oder Identität des Subjects und Objects fände hier seine Erklärung und Bestätigung, so daß beide oben angeführte Behauptungen über das Wesen der Wahrheit eigentlich Eines und Dasselbe aussagen. Kehren wir nun wieder auf unsern scheinbar verlassenen Weg, die Vorstellkraft zu entwickeln, zurück. Nur scheinbar haben wir diesen Weg verlassen: denn wir sind wahrhaft in der Erkenntniß der Vorstellkraft weiter fortgeschritten, indem wir das Wesen der Erkenntniß überhaupt näher betrachteten. Allein es ist mit dieser Betrachtung noch nicht erschöpft; und ist dem so, so ist auch die Vorstellkraft noch nicht vollständig begriffen. Wir wissen vor der Hand nur, daß alles Erkennen ein Aufnehmen, Aneignen, Einswerden des Gegenstandes mit uns selbst ist, daß dieses Einswerden des Gegenstandes mit der Vorstellkraft den Zustand der Klarheit erzeugt, und daß der Grund dieser Klarheit das Licht ist, daß folglich Erkenntniß und Licht Eines und Dasselbe ist, und demnach auch der Erkenntnißtrieb und der Lichttrieb einer und derselbe. Allein es ist zugleich angedeutet worden, aber nur angedeutet, daß das Licht das Formen oder Gestalten zeugende Princip ist. Auch über diese eigenthümliche Wirksamkeit des Lichts ist uns größere Klarheit von Nöthen. Wenn wir einen Augenblick vergessen, daß wir es jetzt mit der Seele blos als Vermögen, als innerer Kraft ohne alle äußere Beziehungen, zu thun haben, und wenn wir die Außenwelt mit in unsere Betrachtung ziehen, so finden wir, daß sie uns zu der Lösung des vorliegen-

den Räthsels nicht wenig entgegen kommt. Wenn die Sonne aufgeht und es Tag wird, zerstreuen sich die Schatten der Nacht, und die Welt der Formen und Farben tritt wieder vor unser Auge. Nicht die Welt überhaupt mit ihrem gesammten Inhalte, sondern nur das Ganze der Formen und Farben: denn mehr wird unser Auge von der Welt nicht gewahr. Wir bilden uns ein, als hätte die Dunkelheit der Nacht uns blos den Anblick der Gestalten und Farben entzogen, die wir als etwas den Dingen angehöriges betrachten. Aber eben dieß, daß die Gegenstände ohne Licht weder Farbe noch Form haben, sollte uns belehren, daß das Licht ihnen beides giebt*).

Wer sieht nicht, daß hier selbst ein bedeutendes Licht auf das Wesen der Vorstellkraft selbst fällt? Sie erscheint als bildende Kraft, weil sie Intelligenz, Lichtkraft ist, wenn uns anders dieser Ausdruck vergönnt wird. Allein wir bemerken leicht, daß die Seele als Vorstellkraft nicht in der Art als

*) Daß das Licht die Quelle der Farben ist, zeigt das Prisma; daß es die der Formen ist, zeigen die Lichtenberg'schen oder Gersdorf'schen Figuren auf dem Electrophor. Allein das Licht ist ja selbst Erscheinung, und es ist eigentlich die ihm zum Grunde liegende Kraft, welche die Wunder der Formen und Farben erzeugt. Diese bildende Kraft in der Natur, wir erblicken sie überall, auch wo sie nicht als Licht erscheint. Man wird es hoffentlich bald anerkennen, daß das Licht-Princip das bildende Princip ist bei Erzeugung der Schnee- und Eis-Krystalle, der mineralischen Krystallisationen, ja der Pflanzen- und Thier-Typen selbst; eben so, wie es, in den Menschen eingegangen und subjectiv geworden, die Mathematik und die Denkformen überhaupt erzeugt. Nur vergesse man nicht, daß hier Erzeugendes und Erzeugtes dasselbe ist.

bildende Kraft erscheint, wie die Kraft des Lichts in in der Natur: denn diese erzeugt die Formen, die Vorstellkraft aber nimmt sie in der Erkenntniß nur ein- oder nach-bildend auf, sie macht sich den Reichthum des Lichts, welches außer ihr ist, zu eigen; ihre Thätigkeit ist, wie bereits gesagt, nur ein Assimilations-Proceß. Wir haben demnach auch mit Recht den Bildungstrieb vom Erkenntnißtriebe geschieden: denn der Bildungstrieb ist ein Trieb zum Schaffen, zum Selbst-Erzeugen, dahingegen der Erkenntnißtrieb der Trieb zur Aufnahme eines schon Erzeugten ist. Beide Triebe treiben also ein ganz verschiedenes, ja ein entgegengesetztes Geschäft, und nehmen also in dem Gebiete des Seelenlebens auch ganz verschiedene Provinzen ein, welche schon hier sorgfältig von einander geschieden werden müssen. Das Gebiet der Erkenntniß ist ein ganz anderes als das Gebiet des Schaffens. Die Seele sammelt in der Erkenntniß, und streut aus im Schaffen. Und so ist und bleibt die Vorstellkraft auch auf den höchsten Stufen ihrer Thätigkeit nur eine auffassende Kraft; und wenn wir diese Stufen, wie wir sie im vollen Seelenleben vorfinden, mit den Namen: Anschauung, Begriff, und Idee bezeichnen, so ergiebt sich, daß jede derselben es mit Gegenständen zu thun hat, ohne welche kein Auffassen möglich wäre. Es ist demnach, um dieß beiläufig und vorläufig zu bemerken, eine falsche Ansicht, die man von der Idee oder den Ideen hat, wenn man sie für ein Erzeugniß des schöpferischen Seelenwesens ansieht. Die Seele empfängt die Ideen, wie sie die Begriffe und Anschauungen empfängt, indem sie dieselben den gegenständlichen Vorbildern nachbildet, d. h. ein schon Erzeugtes in sich wiedergebiert. Sollte man das hier Gesagte vor der Hand noch unter des Verfassers Pa-

radoxien rechnen, so wird späterhin sich die Stelle finden, wo sich diese Paradoxien in Wahrheit auflösen: denn über die Natur der Anschauung, des Begriffs und der Idee läßt sich jetzt noch nicht weiter sprechen, da uns die Seele hier nur im Allgemeinen als Vorstellkraft entgegentritt. Es lag uns daran hier nur die Art und Richtung ihrer Thätigkeit in Bezug auf Erkenntniß überhaupt zu bezeichnen. Hier nur noch dieß, daß auch auf der höchsten Stufe der Erkenntniß die Seele von dem Geschäfte des Vorstellens (dem Gesagten zu Folge) nicht befreit wird und werden kann, und sich also durchaus, von der äußersten Grenze bis zum innersten Mittelpunkte der Erkenntniß als Vorstellkraft erweist; denn nur Vorgestelltes kann sie erkennen. Wenn demnach das höchste Ziel der Vorstellkraft Erkenntniß ist, die höchste Erkenntniß aber immer wieder der gegenständlichen Vorstellung anheim fällt, so kann das Leben der Vorstellkraft, in seinem vollen Umfange und Inhalte gedacht, unmöglich etwas so isolirtes, so aus dem Zusammenhange der allgemeinen Seelenlebendigkeit gerissenes seyn, wie es gemeinhin dargestellt wird, als wo es aufgehört hat dem Gesammtleben der Seele anzugehören, und wo es sein trocknes Geschäft mit lebloſen Merkmalen und Formeln treibt. Im Gegentheile ist es anzusehen als vom Leben des Gemüths ausgehend, und mit dem gegenständlichen Leben bereichert zurückkehrend in das Gemüth. Nur so hat die Thätigkeit der Vorstellkraft einen Grund und Zweck oder ein Ziel. Nur so kann die Seele in dem Gebrauche dieser ihrer Kraft Befriedigung erwarten und erhalten. Nur diese Einreihung der Vorstellkraft in die übrige Lebendigkeit der Seele ist ihrer allgemeinen Oeconomie angemessen. Unsere Seele kann nicht aus sich selbst leben, sie bedarf, besagter Maßen, der Lebensnahrung. Was sie sucht,

wonach sie forscht, ist Leben; und dieses Forschen ist das Werk der Vorstellkraft, und seine Ausbeute, wenn sie glücklich ist: des Lebens Erkenntniß. Und hier treten uns ungesucht zwei Elemente*) entgegen, welche uns über das Wesen der Vorstellkraft den letzten Aufschluß geben. Wir haben das Geschäft der Vorstellkraft einen Assimilationsproceß genannt. Wenn auch die Vorstellkraft als bloßes Vermögen sich noch nicht in Wirksamkeit zeigt, so muß doch in diesem Vermögen schon die Einrichtung zur Vollbringung seines Geschäfts liegen. Nun ist schon früher angedeutet worden, daß dieses Geschäft in zwei Momente zerfällt: in den des Auffassens, und den des Einigens mit dem inneren Wesen der Vorstellkraft selbst. Der Act des Auffassens ist mit dem Namen der Empfindung bezeichnet worden, und so ist denn Empfindungs-Vermögen oder Vermögen des Inne-Werdens, das eine wesentliche Element der Vorstellkraft. Ferner ist der Act der Aufnahme des Gehalts der Empfindung ein Beschränken genannt worden, was offenbar eine von innen nach außen gehende Thätigkeit der Vorstellkraft ist, eine Thätigkeit der Herrschaft, des Mächtigwerdens, kurz, das

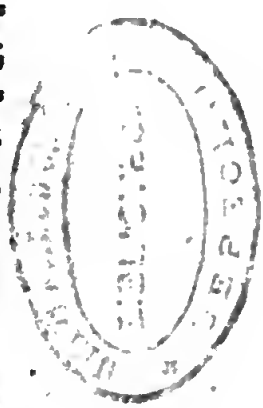
*) Wiefern jeder Gegensatz einer Vermittlung, und folglich jedes entgegengesetzte Vermögen eines vermittelnden Vermögens bedarf, mußte hier der Einbildungskraft gedacht werden, die schon Kant als die Vermittlerin zwischen Sinnlichkeit und Verstand anerkannt hat. Allein es kommt uns hier nur darauf an, den Gegensatz an sich streng aufzufassen und zu bezeichnen. Die Einbildungskraft selbst müssen wir an ihrem Orte zuvor näher kennen gelernt haben, ehe wir ihren Einfluß auf das Geschäft des Vorstellens zum Behufe der Erkenntniß wahrnehmen können. Es dürfte sich dann ergeben, daß sie in dieser Hinsicht oft mehr schädlich als förderlich, folglich nicht unbedingt nothwendig ist.

Denken; denn Denken ist beschränken; beschränkt aber kann der Gegenstand nicht werden, ohne in dem Maße, wie er es wird, in den Bereich der beschränkenden Kraft zu kommen, ihr Eigenthum zu werden. Darum wird nur erst durch Denken alle Erkenntniß vollendet, und sie ist vollendet, wenn an dem Gegenstande nichts mehr zu beschränken übrig bleibt, wenn er ganz in den Gedanken, oder in die Einheit (Licht) aufgelöst ist: denn der Gedanke, als das Beschränkende, ist frei, und in der Freiheit ist keine Sonderung, sondern Einheit; denn Sonderung ist ja Beschränkung; daher denn der Gedanke in seiner Einheit und Freiheit am schönsten dem Lichte verglichen wird, und in der That, dadurch, daß er der Erzeuger der Klarheit in der Seele ist, ist er mit dem Lichte identisch; wenigstens ist für uns, die wir Unsichtbares kaum anders als bildlich ausdrücken können, das Bild des Lichts für den Gedanken und seine Wirkung das ausdruckvollste und wahrste. Nur wollen wir nicht vergessen, daß das, was wir uns im Lichte des Gedankens zum Eigenthume gemacht haben, fremde, d. h. von außen kommende, Nahrung ist, und daß wir im Lichte des Individuums nur das Licht des Universums schauen, welches unser ewiger Gegenstand, unsere ewige Nahrung bleibt, ohne welche unser eigenes Erkennen keinen Augenblick bestehen kann, sondern, wie das Licht der Flamme ohne Nahrung, verlischt. Nur Gott wohnt im Lichte, und hat das Licht und das Leben in ihm selber; das Geschöpf, der Mensch, leuchtet mit gegebenem Lichte, (im Gedanken,) und wird auch durch gegebenes Licht erleuchtet, (in der Empfindung).

Indem wir auf diese Weise die Elemente der vollendeten Vorstellung oder der Erkenntniß: das

Empfindungs-Vermögen nämlich und das Denkvermögen, als die sich wechselsweise fordernden Bedingungen der Erkenntniß aufgestellt haben, begegnen wir zugleich den drei falschen Grundrichtungen aller theoretisirenden Philosophie, und vernichten sie, so zu sagen, in der Wiege. Bekanntlich hat der Realismus die Empfindung, der Idealismus den Gedanken, und das Identitäts-System die Neutralisation beider in der (intellectuellen) Anschauung zur Stütze*).

Auf keine von diesen drei Weisen kommt aber wahre und volle Erkenntniß zu Stande. Der Empfindung mangelt zur Erkenntniß der Gedanke, dem Gedanken die Empfindung, und der (intellectuellen) Anschauung der Gegenstand, ohne welchen die Vorstellung erwiesener Maßen nicht Statt finden kann; und alle Erkenntniß, wie sie mit der Vorstellung beginnt, so endiget sie auch mit derselben. Denn das sollte doch auch diejenige Philosophie nicht vergessen, die sich die höchste zu seyn dünkt, daß in ihrem Gebiete nur von menschlicher, nicht von göttlicher



*) Des in den (sogenannten) Begriff sublimirten Identitätssystems, welches sich zur Philosophie der neuesten Mode aufgeschwungen hat, und in der chemischen Analyse als Bestandtheile Schelling's Identitätslehre und Fichte's Wissenschaftslehre ergiebt, in seiner Construction aber Schelling's All-Einheit in die Fichte'sche Einheit aufgehen läßt, gedenken wir hier nicht weiter, indem es nur ein aus zwei Irrthümern zusammengesetzter dritter ist, der sich mit dem Namen des höchsten Wissens schmückt. Es bahnt dieses (componirte) System nur in so fern von neuem den Weg zur Wahrheit (zu Gott), als es der höchste und letzte Irrthum ist, d. h. die höchste Selbst-Vergöttlichung.

Erkenntniß die Rede seyn kann, als welche ja eben nur Gotte zukommt. In ihm, dem unerschaffenen, vollkommenen Geiste, müssen wir Gegenstand und Vorstellung als Eines denken: beides ist Er Selbst, und außer ihm ist nichts; in ihm ist selbst die Welt beschlossen. Aber der Mensch? das Geschöpf Gottes? mit seinem Geiste kann er Gott nicht umspannen und gleichsam überflügeln; und versucht er es, so überfliegt er nur sich selbst und sinkt in Ohnmacht zurück. Oder will er etwa Gott erschaffen, creiren und decretiren? Soll Gott von ihm sein Wesen, sein Bestehen, seine Macht und Herrlichkeit empfangen? Ja, wir haben es gesehen, daß die Philosophie Gott werden läßt!

So weit hat sie sich vermessen und vergessen. Und so sticht denn die alte Schlange noch, und stachelt zu der „Gott-Gleichheit" an, nachdem ihr schon der Kopf zertreten ist; und der Apfel der „Wissenschaft" reizt immer noch das Weib, die Seele, zum Genusse des Todes. Der erste Schritt zum neuen Leben ist aber die Selbst-Erkenntniß.

Fünftes Kapitel.

Die Seele als schaffende Kraft.

Allerdings ist Schöpferkraft in uns; und schon längst ist es gesagt, daß die Seele ein Ausfluß, ein Erguß der Kraft des Schöpfers selbst ist, wie die ganze Natur oder die Schöpfung überhaupt. Auch deuten die Ausdrücke: Schöpfung, Schöpfer, das Schöpfen selbst, bildlich auf Grund, Wesen und Ziel der schaffenden Kraft, indem sie erstlich auf eine Tiefe, wie die eines Brunnens, schließen lassen, aus welcher geschöpft wird, sodann das Herausbringen aus der Tiefe bezeichnen, und endlich, wenn wir uns einen reinen, klaren Brunnquell denken, aus welchem geschöpft wird, auch den Zweck, die Absicht des Schöpfens: das Löschen des Durstes, zur Erhaltung des Lebens, anzeigen. So reich an Sinn ist das einzige Wort, „Schöpfung", *) mit seinen

*) Das Wort „Schöpfung" ist daher auch dem eben so dunkeln als fremden Worte „Natur" weit vorzuziehen; wie schon an andern Orten bemerkt worden ist: es

Stammverwandten; es konnte nicht beſſer gewählt werden, um das tiefſte Geheimniß für die Faſſungskraft eines Kindes in der Geiſterwelt, wie der Menſch iſt, zu offenbaren.

Wir haben hier den Ausdruck „ſchaffende Kraft" dem früher gebrauchten „bildende Kraft" vorgezogen. Der obige drückt reiner als der letztere den Begriff aus, den wir meinen. Es iſt nämlich nicht zu läugnen, daß auch das Vorſtellen eine Art von Bilden iſt, aber, erwieſener Maßen, nur ein „Ein-Bilden" des Aeußeren zum Inneren oder zur Vorſtellung ſelbſt. Die bildende Kraft der Seele, oder die Seele als bildende Kraft zeigt ſich hier alſo nicht freithätig, wenn auch ſelbſtthätig, ſondern gebunden an die Norm des Gegenſtandes, die ſie zu ihrer eigenen zu machen genöthiget iſt. Ganz anders, wo die Seele als ſchaffende Kraft erſcheint. Hier giebt es keinen Gegenſtand, den ſie aufzufaſſen hätte, ſondern hier erzeugt ſie ihre Gegenſtände ſelbſt, und das Gezeugte wird erſt, nachdem es geſchaffen iſt, für ſie ein Gegenſtand und fällt der Vorſtellung anheim. Ganz Schöpfer-ähnlich, in der Art, wie es uns die einfachſte und erhabenſte Kosmogenie erzählt. „Gott ſchuf zuerſt; dann ſchaute er an was er geſchaffen, und ſiehe da, es war gut, (d. h. vollkommen)." Das können wir nun von unſern Schöpfungen nicht

---

giebt nicht blos einen weit beſtimmteren, ſondern auch einen weit höheren, erhabenern, aufſchließenderen Sinn. Bei dem Begriffe „Natur" bleibt Weſen, Urſprung, Beziehung zweifelhaft und zweideutig: die Natur kann leicht für das ſich ſelbſt erzeugende Weſen, für Gott ſelbſt, gehalten werden, ja wurde und wird von Vielen noch dafür gehalten. Der Begriff „Schöpfung" deutet unmittelbar und beſtimmt auf den Schöpfer zurück.

ſagen, obwohl die Schöpfungen des echten Genius etwas wahrhaft Göttliches an ſich tragen. In ihnen aber iſt auch die Seele des Schaffenden „begeiſtert", ſie hat gleichſam ein fremdes, höheres Ingredienz in ſich aufgenommen, von welchem jetzt weiter zu ſprechen hier der Ort nicht iſt. Wir haben es hier nur mit der Seele für ſich als ſchaffender Kraft zu thun. Die Seele iſt bildende Kraft, wie die geſammte Kraft der Natur: ſie ſtrebt aus ſich hervor, an den Tag zu bringen, was in ihr liegt, wie der Pflanzenkeim getrieben wird die Geſtalt der Pflanze an das Licht des Tages zu fördern. Aber die Geſtalt der Seele, die aus ihr hervortreten ſoll, iſt ihre That; die Seele bildet frei, wiefern ſie an ſich ſelbſt bildet, ſich ſelbſt geſtaltet. Nur im Traume, nur im Wahnſinne hat ſie dieſe Freiheit verloren; und dennoch erſcheint ſie auch hier noch als bildende Kraft, und beurkundet ihr urſprüngliches Weſen: denn die Seele läßt ſich eben ſo wenig ohne Schaffen, als ohne Fühlen und Vorſtellen denken. Wie aber auch die Schöpfungen der Seele beſchaffen ſeyn mögen, ſo iſt die nächſte Frage, wie dieſelben mit der übrigen Lebendigkeit der Seele zuſammenhängen, ſo weit wir dieſelbe bis jetzt betrachtet haben. Dieſer Zuſammenhang, wenn wir ihn auffinden, wird uns zugleich den ſicherſten Aufſchluß über Grund, Weſen und Zweck der ſchaffenden Seelenkraft geben. Wir erinnern hier zuvörderſt an den Inhalt des erſten Kapitels, welches die Seele lediglich als Trieb betrachtete. Auch die ſchaffende Kraft erſcheint urſprünglich als Trieb, ja als Urtrieb der Seele. Schaffen, handeln, wirken, thätig ſeyn, das iſt der Seele erſtes Bedürfniß, welches allen ihren übrigen Lebens-Erweiſungen zum Grunde liegt. Sie muß thätig ſeyn, wenn ſie lebendig, ſelbſtändig und frei beſtehen, und eben ſo, wenn ſie die Nahrung

ihres Lebens erfaſſen und ſich zu eigen machen will. Nichts aber kann ſie zur Thätigkeit bringen, wenn ihr nicht der Thätigkeits-Trieb einwohnt. Dieſer iſt alſo unbeſtritten als der Grundtrieb der Seele anzuſehen. Es iſt aber auch gezeigt worden, daß dieſer Trieb mit dem Bildungstriebe, oder beſtimmter, daß die thätige Kraft mit der bildenden oder ſchaffenden eine und dieſelbe iſt. Die Seele kann nicht anders, außer bildend, thätig ſeyn: denn ſie muß, um thätig zu ſeyn, aus ihrer inneren Ruhe und Unbeſtimmtheit (Freiheit) hervortreten, ſie muß ſich ſelbſt beſtimmen. Sich ſelbſt beſtimmen aber heißt: ſich beſchränken. Aus der Beſchränkung aber geht erſt Beſtand und Weſenheit hervor. Und dieß iſt der Charakter alles Schaffens, alles Bildens, und folglich der Ur-charakter der thätigen Seelenkraft. Was die Seele ſchafft, dem giebt ſie Beſtand, Weſenheit, Realität, und wenn es auch nur die des Traumes oder der Dichtung, d. h. eine ideelle, der Seele allein angehörige, wäre. Kann denn aber die Seele überhaupt etwas Reelles ſchaffen? kann ſie alſo überhaupt ſchaffen im eigentlichen Verſtande, d. h. einen Gegenſtand, ein Ding, das vorher nicht war, vollſtändig hervorbringen? Dieſe Frage ſchließt ihre Verneinung ſchon in ſich, und es verſteht ſich von ſelbſt, daß bei der Seele nur von einer Analogie des Schaffens, oder von einem relativen Schaffen die Rede ſeyn kann, deſſen Reſtriction der Sprachgebrauch ſtillſchweigend anerkennt.

Aber inhaltvoller, als die eben abgewieſene Frage, iſt die, welche uns ſchon oben hätte entgegen kommen ſollen: Wie kann denn durch Selbſtbeſtimmung oder Selbſtbeſchränkung gebildet, geſchaffen werden? Die Antwort hierauf kann nur aus der Tiefe des Bewußtſeyns gegeben werden, welches als Schö-

pfung des Ur-Geistes auch den Charakter, gleichsam die Kunst und Art, seines Schaffens an sich trägt. Das sich selbst bestimmende oder beschränkende ist besagter Maßen die freie Kraft, die wir zugleich als die bildende oder schaffende anerkennen. Als freie Kraft hat sie keinen Gegenstand: denn dieser würde eine Schranke für sie seyn, folglich ihre Freiheit aufheben. Nun besteht aber das Wesen alles Schaffens in der Erzeugung der Gegenstände, d. h. der Schranken oder Beschränkungen: diese können demnach nur von der freien Kraft abstammen, d. h. die freie Kraft muß sich im Schaffen und zum Behufe des Schaffens selbst beschränken, außerdem bleibt sie blos frei und ohne Gegenstand, d. h. ohne Schöpfung. Sie bleibt auch frei bei ihrem Schaffen: denn sich selbst beschränkend wird sie durch nichts außer ihr beschränkt, folglich gar nicht beschränkt; ihr sich selbst Beschränken ist ein freier Act, und eben eine Bewährung ihrer Freiheit, eine Offenbarung derselben. Aber mit der Selbstbeschränkung entsteht die Form, das Gebild, welches die freie Kraft nun nothwendig von sich absondern, d. h. zum Gegenstande machen muß, damit sie frei bleibe; denn die Selbstbeschränkung darf nicht zur Beschränktheit werden.*) Darum erkennt sich die freie Kraft (ist sich ihrer bewußt) erst am Gegenstande, den sie selbst geschaffen. Der Gegenstand ihrer Schöpfung ist eigentlich sie selbst, die aber im Gegenstande aufge-

*) Dieß widerfährt uns in unsern Träumen, deren Gegenstände zwar das Product unserer schaffenden Kraft, d. h. unserer selbst, sind, aber so daß wir uns dieser Gegenstände nicht als unserer Erzeugnisse bewußt sind, sondern uns in Selbstvergessenheit in sie verlieren, und dadurch selbst zu Gegenständen, d. h. beschränkt werden.

hört hat sie selbst zu seyn. Wäre sie noch im Gegenstande sie selbst, so würde sie beschränkt und frei zugleich, d. h. ein Widerspruch seyn, sie würde sich durch ihr Schaffen vernichten. Aber gerade das Gegentheil geschieht durch ihr Schaffen: es ist das Mittel ihrer Erhaltung, ihres Bestehens, und sie ist ohne Schöpfung nicht einmal denkbar: denn sie erneuet sich in der That immerfort durch sich selbst, indem sie sich selbst, als Gegenstand, von sich als freier Kraft absondert; und ihre fortgesetzte Selbst-Erzeugung oder Selbst-Erneuung besteht eben in der fortgesetzten Selbst-Absonderung oder Schöpfung ihrer selbst als Gegenstandes. Was will aber alles dieß sagen, wenn wirklich ein Sinn darinne liegt? nichts weiter will es sagen, als was wir uns jeden Augenblick selbst sagen, wenn wir uns unserer selbst bewußt werden. Unser Bewußtseyn ist der göttliche Schöpfungs-Act selbst; wir werden jeden Augenblick neu erzeugt, neu erschaffen; nur daß wir nicht sagen können, wie die Gottheit zu sich selbst: „ich bin, der ich bin:" denn wir erzeugen das Bewußtseyn nicht, sondern werden im Bewußtseyn (geistig) erzeugt; der Act des Bewußtseyns ist uns gegeben, als etwas schon vollzogenes, das wir nur nach-vollziehen, nach-bilden vermöge der uns verliehenen Einrichtung. Aber können wir denn da die Seele schaffende Kraft nennen? allerdings: denn wir schaffen zwar nur innerhalb des gegebenen Bewußtseyns, aber doch nach Analogie des Urbewußtseyns selbst. Die Kunst mit allen ihren Erzeugnissen ist deß Zeugin. Zwar gleichen die Schöpfungswerke unserer Seele den göttlichen Schöpfungswerken nicht: unsere Seele als schaffende Kraft erschafft keine Dinge, keine Wesen, d. h. nichts in sich selbst Wirkliches und Lebendiges. Und dieß kommt daher, daß dasjenige, was in der Urkraft Eines ist, nämlich der Geist und das Leben, in uns

getrennt erscheint, nicht zwar auf die Weise getrennt, daß es nicht verbunden wäre, aber doch in so fern getrennt, daß beides in uns nicht Eins ist. Wohl ist unser Leben (Lebendigkeit) begeistet, und unser Geist belebt, aber unser Leben ist nicht Geist, und unser Geist nicht Leben. Auch wir erzeugen aus unserer Lebenskraft, wenn sie zur vollen Reife gekommen, und so lange wir ihrer mächtig sind, Wirkliches, Lebendiges, unseres Gleichen, im lebendigen Zeugungs- oder Fortpflanzungs-Acte: allein dieser Act ist keine Schöpfung, denn er ist kein freier, kein geistiger Act, kein Act unseres Willens; er ist ein Werk der uns verliehenen Naturkraft. Auch erschaffen wir wirklich frei und geistig, durch unsern Willen; aber diese Schöpfungen ermangeln wieder des selbständigen, des eigenen Lebens, sind nur wirklich innerhalb unserer Phantasie, und erlangen blos einen Schein von Wirklichkeit, indem wir sie dem ohne unser Zuthun äußeren, wirklichen Daseyn der Dinge und Wesen mittels unserer mit ihnen verbundenen Lebendigkeit (die auch nicht unser Erzeugniß ist) anbilden, z. B. wenn wir den Stein zur Statue, die Farben zum Gemälde, die Töne zur Musik umwandeln. Also nochmals: unser lebendiges Erzeugen ist keine freie Schöpfung, und unsere freie Schöpfung ist kein lebendiges Erzeugen, weil Geist und Leben in uns nicht Eins, nur ein Verbundenes ist. Ganz anders bei dem Schöpfer. „Er will, so geschieht's, er gebeut, so steht's da." Der Strahl des göttlichen Schöpferlichts ist gleichsam in uns gebrochen, so wie sein ewig-seliges Seyn in unserm zeitlichen Seyn zur Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auseinander getreten ist. Auf diese Weise ist alles Geschöpf in Schranken gehalten, die es nicht durchbrechen kann, und in diesen Schranken von dem unbeschränkten Schöpfer abhängig. Und dennoch sind

wir seines Wesens! dennoch ist unsere Seele schaffende Kraft! Wie sollte sie auch nicht? da sie vom Schöpfer stammt; allein sie schafft nur innerhalb ihrer Schranken, und ist, wie es scheint, bestimmt sich im wesenlosen Schaffen zu üben, bis ihr einmal jenes Leben geschenkt seyn wird, das sich aus sich selbst erzeugt: das wahrhaft ewige Leben. Und so sind wir denn unvermerkt der Lösung jener Aufgabe näher gekommen, von welcher wir bisher scheinbar abgewichen waren. Wir wollten nämlich die schaffende Seelenkraft ihrem Grunde, Wesen und Zweck (Bestimmung) nach näher kennen lernen. Wir hofften dieß aus dem Zusammenhange dieser Kraft mit der übrigen Lebendigkeit unserer Seele zu zeigen, und wurden deshalb zunächst veranlaßt auf den Grundtrieb der Seele zurückzugehen. Dieser Trieb hat sich als Thätigkeits-, d. h. als Beschränkungs-, d. h. als Schöpfungs-Trieb erwiesen. Der Trieb also, den wir im zweiten Kapitel, als den dritten in der Seele, unter dem Namen des Bildungs-Triebes, aufgestellt haben, hat sich in der That als der erste erwiesen, und nur sein Erscheinen ist in der Reihe der Seelen-Erscheinungen das letzte.*) Schaf-

*) Am Ende kommt im Zusammenwirken lebendiger Kräfte zu Einem Lebensziele so gar viel auf die Anordnung der Glieder nicht an, da ja eines das andere bedingt. Ja, es findet sich zuletzt, daß, auf welchen Standpunkt man sich stellt, man von ihm aus das Ganze als Ganzes aufzufassen im Stande sey. Z. B. Wer wird es tadeln können, wenn wir, nach Analogie der organischen Natur, den Nahrungs- (Lebens-) Trieb zum ersten machen, auf diesen den Bildungstrieb folgen lassen, und mit dem Erhaltungs- (Fortpflanzungs-) Triebe schließen. Kurz, jede Stellung in dieser Hinsicht hat immer etwas für sich, und die vielleicht am meisten, welche die bequemste Uebersicht giebt.

sen heißt frei seyn; frei seyn heißt selig seyn; und nach Seligkeit trachtet die lebendige Seele als Gemüth. Jetzt erst erhält das Spiel unserer Einbildungskraft und unserer Phantasie, wie wir es im täglichen Leben unserer Seele belauschen, seine wahre und volle Bedeutung. Eine etwas genauere Betrachtung beider Erscheinungen der bildenden Kraft unserer Seele, oder unserer Seele als bildender Kraft, wird uns unserm Zielpunkte näher führen. Wir können, besagter Maßen, nicht in Abrede seyn, daß unser gesammtes Vorstellen und sein Erzeugniß, die ganze Vorstellungswelt mit allen ihren Gegenständen, geschaut oder gedacht, ein Bilden oder Gestalten ist, demnach: daß wir unausgesetzt in der bildenden Kraft und aus ihr leben, und gleichsam von ihr zehren. Allein eine geringe Aufmerksamkeit belehrt uns, daß hier die bildende Kraft nicht frei waltet, sondern gebunden ist, und folglich gar nicht in ihrem eigentlichen Charakter erscheint: denn dieser ist Freiheit. Er ist aber unvertilgbar in ihr, dieser Charakter; und wir sehen die Vorstellkraft, (wie wir die bildende Kraft in ihrer Gebundenheit genannt haben,) so bald es ihr nur immer möglich ist, über die Schranken bald der Empfindung, bald des Gedankens hinausspringen. Wir werden dieß vorzüglich bei Kindern, bei Frauen, überhaupt bei allen denen gewahr, die wenig an Form und Ordnung gebunden sind. Wir achten dieß für einen Fehler, und er ist es auch, eben in Beziehung auf die Welt der Ordnung und Schranken. Aber es liegt diesem Fehler ein natürlicher Trieb zum Grunde: der Trieb der Schranken entlediget zu werden, weil sich der Mensch in der Freiheit am wohlsten befindet. Die vorstellende Kraft entbindet sich also, wo sie nur kann, um ihr freies Spiel bald mit selbstgeschaffenen Bildern, bald mit dergleichen Zwecken zu treiben, je nachdem

sie sich aus dem Reiche der Anschauung oder des Begriffs losgewunden hat. Wir können uns oft in dergleichen Stimmungen oder Richtungen belauschen. Eine beengte, drückende Gegenwart treibt uns in die freien Regionen einer erdichteten heiterern Umgebung hinaus; ja eine schöne Umgebung selbst gnügt uns nicht, sondern die Einbildungskraft will Alles noch schöner haben. Das Geschäft des ernsten, gehaltenen Denkens wird oft durch das Spiel von Combinationen unterbrochen, die nichts anderes als Luftschlösser sind, in denen wir lieber wohnen als in der Werkstatt strenger und folgerechter Begriffe. Warum dieß? um dem immer begehrenden, sehnsüchtigen, stets ein Besseres erheischenden Gemüthe zu Willen zu seyn. Je lebensdurstiger das Gemüth, desto freier das Spiel der Einbildungskraft. Die Seele will selig seyn; und wenn sie keine andere Seligkeit erringen kann, so nimmt sie mit den Bildern derselben aus der Zauberlaterne der Einbildungskraft vorlieb. Schon längst hat man behauptet, daß die Freuden der Einbildungskraft die schönsten wären, ja haben nicht Manche sogar das Wesen aller unserer Freude für Einbildung erklärt? Sie verstehen zwar unter Einbildung eigentlich Täuschung; allein kann denn diese ohne die thätige Einbildungskraft Statt finden? Und diese Täuschungen sind am Ende nur relativ, nämlich sie sind es nur in Beziehung auf die Wirklichkeit, die das nicht giebt, wonach das Herz durstet, und was ihm die Einbildungskraft als möglich vormahlt. Und was noch auffallender ist: das Gemüth glaubt so leicht an das, was ihm die Einbildungskraft vorspiegelt, und sucht trotz aller Erfahrung das geträumte Glück in der Wirklichkeit auf. Daher die Liebe zur Fabel, zum Mährchen, zum Wunderbaren: denn der Einbildungskraft ist nichts unmöglich. Sollte nun diesem Spiele kein Ernst,

dieſem Traume kein mögliches Wachen in einem andern Elemente als dem der gemeinen Wirklichkeit zum Grunde liegen? Alle Völker haben mehr oder weniger lebhaft den Glauben an ein verlornes Paradies und eine Sehnſucht nach demſelben; und nur bei denen verliert ſich allmälig beides, die ſich ganz in die Genuß- oder Geſchäft-reiche Wirklichkeit eingeſponnen haben. Sollte das Spiel der Einbildungskraft vielleicht nur ein vergeblicher Verſuch ſeyn, in dieſes Himmelreich einzudringen, das uns, als Element eines ſchöneren Lebens, vielleicht näher liegt als wir ahnen, und um welches unſere bildende Kraft nur herumirrt, weil es ihr an einem ſicheren Führer zum Eingange mangelt? Würden wir es uns, auch mit dieſem Führer, am Ende doch nur erſchaffen müſſen, weil ſein Grundweſen etwa eben in die bildende Kraft, gleichſam als Keim, niedergelegt iſt? Wäre dieß, ſo würden wir den Schlüſſel zu dem Räthſel der allzugeſchäftigen Einbildungskraft haben, die immer-wechſelnden Spiele der Einbildungskraft würden uns als eben ſo viele taube Blüthen erſcheinen, denen die befruchtende Kraft fehlt, um die Frucht der lebendigen Wirklichkeit zu erzeugen. Denn daß die Spiele der Einbildungskraft leer und hohl ſind, erkennen wir Alle an. Aber Bedeutung erhalten dieſe Spiele doch durch die eben aufgeſtellte Anſicht. Sogar die Schreckensſcenen, die uns die Einbildungskraft vormahlt, und deren Thema immer Zerſtörung, Vernichtung iſt, deuten gerade darauf hin, daß uns eben nichts ſchrecklicher iſt als Untergang, daß unſer ganzes Suchen Beſtand und Leben, und Gnüge des Lebens iſt, weil wir uns ſo ſehr vor dem Gegentheile fürchten, und eben aus Furcht uns daſſelbe mit ſo ſchwarzen Farben ausmalen. Wie ſehr kann uns ein böſer Traum ängſtigen, und wie erfreulich iſt bei unſerm Erwa-

chen die Erkenntniß der Nichtigkeit dieses Traumes? Und umgekehrt, wie finden wir uns ganz eigentlich aus unserm Himmel herausgefallen, wenn ein schöner Traum zerplatzt? Deutet nicht alles dieß, nicht blos auf eine Sehnsucht, auf ein Bedürfniß, sondern auch auf eine Anlage, eine Bestimmung unserer Seele hin, in einem schöneren Elemente zu leben, als in welches wir irdischer und beschränkter Weise gesetzt sind? Aber, wie gesagt, die Einbildungskraft bringt uns nicht wirklich und wahrhaft in dieses Element. Ist denn unsere bildende Kraft in der That so arm? ist sie es vielleicht nur wiefern sie blos als Einbildungskraft wirkt? Ist sie vielleicht reicher, wenn sie als Phantasie erscheint? Dieß führt uns zu unserer früheren Aufgabe zurück: nicht blos die Einbildungskraft, sondern auch die Phantasie in ihrer Eigenthümlichkeit zu betrachten. Und so begeben wir uns denn auch an dieses zweite Geschäft. Sollen wir aber vorher das Resultat unserer Darstellung der Eigenthümlichkeit der Einbildungskraft mit wenigen Worten bezeichnen, so müssen wir sagen: die Einbildungskraft windet sich aus der Gebundenheit zur Freiheit los, schweift aus der Wirklichkeit in das Ideale hinüber, allerdings als dichtende Kraft, aber so, daß sie den Grund und Boden der Wirklichkeit, aus dem sie hervorwächst, nicht verlassen kann. Was sie auch male, Vergangenes, Gegenwärtiges, oder Zukünftiges: Wirklichkeit liegt ihr immer zum Grunde, und darum erscheinen ihr selbst ihre Bilder, im Gegensatze der Wirklichkeit, als leere und gehaltlose Dichtung. Sie muß sich selbst, so ernstlich sie es meine, für eine Lügnerin erklären. Sie webt nur den Schleier der Maja über Welt und Leben. Ganz anders die Phantasie, dieselbe bildende Kraft, die aber umgekehrt aus dem Reiche der Ideale in die Wirklichkeit tritt. Geht

nicht alle wahre Kunst vom Idealen, vom Geiste, vom freien Wesen aus? Ist es nicht gerade der Ausdruck des freien Wesens in der schönen Form, was unser Gemüth entzückt? Die Phantasie schafft wahrhaft und wirklich in ihrem Gebiete, aber nur in ihrem Gebiete; ihre Schöpfungen treten, wie wir schon wissen, wenigstens nicht unmittelbar und als äußere Wirklichkeit, in die äußere Wirklichkeit ein. Auch die Einbildungskraft schafft, aber ihr Schaffen ist nur eine Verneinung der Wirklichkeit, folglich nur ein Schein-Schaffen. Aber zu den Gebilden ihrer Schöpferkraft spricht die Phantasie: „ich weiß es, sie sind ewig: denn sie sind."

Mit welchem Grunde und Rechte vermag sie das? mit demselben, mit welchem sie selbständige, lebendige Kraft ist. Sie spricht in ihren Gebilden nur ihr Leben aus, und dieses Leben ist Freiheit, ist Geist. Die Schöpfungen der Phantasie sind also geistige Schöpfungen. Im Gebiete des Geistes machen sie gegründete Ansprüche auf Wirklichkeit (Wahrheit), aber nicht im Gebiete des Lebens, weil in der menschlichen Seele nicht, wie in der Gottheit, Geist und Leben Eins sind. Was enthalten aber die Schöpfungen der Phantasie? das, was die Einbildungskraft anstrebt, aber nicht erreichen kann: das Ideale, das Ewige, das Wahre. Sie enthalten also das Himmelreich selbst, und zwar so mannichfaltig, als sich der ewige, reine, geistige Strahl in der Zeitlichkeit bricht. Denn gebrochen muß er in der Seele erscheinen, da sie ja in der Zeitlichkeit lebt. Der zeitliche Inhalt der Seele ist: Gefühl, Vorstellung, Handlung.*) Alles dieß wird von der bilden-

*) Daher z. B. die drei Grund-Formen der Dichtkunst: die lyrische, epische, dramatische.

den Ur-Kraft, von der Schöpferkraft, welche die reine Freiheit, der reine (heilige) Geist ist, begeistet, und das Gemüth wird erfüllt mit Liebe, der Geist mit Licht, der Wille mit Kraft, die ganze Seele mit Seligkeit. Die Schöpferkraft begeistert das Gemüth zur Religion, die Vorstellkraft zur Weisheit, den Willen zur Tugend, ihr seliges Spiel aber gleichsam mit sich selbst erscheint als Kunst. Ihre eigentliche Schöpfung ist also der (geistige) Mensch in seiner Vollendung. Wie der echte Dichter und Künstler überhaupt, so ist der wahre Weise, der wahre Held, der wahrhaft Religiose ein Begeisterter (ἐνθουσιαστος, θεοπνευστος), und die Begeisterung, oder Begeistung der Seele, ist das Werk der schaffenden Kraft in ihr. So verschieden Kunst und Weisheit, Religion und Tugend sind, so entströmen sie doch alle dieser einen, wahrhaft göttlichen Quelle. Aber wie kommt es, daß sie so spärlich im Menschen fließt, diese Leben und Seligkeit sprudelnde Quelle? Warum giebt es so wenige Helden, Weise, Dichter, Religiose, im wahren, vollen Sinne? darum, weil diese Quelle nur dem Freien fließt. Nicht eher öffnet sich der Himmel, als bis die irdischen Schranken und Bande gelöst sind; und Niemand löset sie der selbst gefesselt ist: denn er hat hiezu in seinem gelähmten Zustande weder die Neigung noch die Kraft. Aber ist denn die schaffende Kraft nicht in der Seele? ist denn die Seele selbst nicht schaffende Kraft?. Allerdings: aber ihr Schaffen ist gebunden durch die Welt und durch ihr eigenes Leben. Daher ihre unaussprechliche Sehnsucht nach Freiheit, und der ihr eingeborne Freiheitstrieb. Findet dieser den rechten Weg, so wird auch die Seele frei. Aber er verirrt sich in der Regel, und die Geschichte seiner Verirrung ist gemeinhin unsere Lebens-Geschichte. Das ganze Seelenleben ist in der

Regel eine fortlaufende Unseligkeit, ein Seelenschmerz, ein schneidend Weh, weil unsere Seele nicht findet, was sie auf falschen Wegen sucht: das Paradies. Wir müssen es verloren haben: wir würden es sonst nicht suchen; und wir müssen es wieder finden können: wir würden sonst nicht den Trieb dazu haben. Wir müssen es um so mehr wieder finden können, als das Himmelreich, nach dem Ausspruche Dessen, der es in seiner ganzen Fülle besaß, „inwendig in uns" ist. Aber es bedarf der Erlösung von unsern Banden; und diese kann nur von der schaffenden Kraft selbst kommen. Dieß kann aber nicht die schaffende Kraft unserer Seele seyn: denn diese soll ja eben erlöst werden, sondern es muß die Kraft des Schöpfers selbst seyn; und diese Kraft ist das Licht, das alle Menschen erleuchtet und ihnen den wahren Weg zum Leben zeigt, wenn sie nur nicht verschmähen ihn zu sehen, und sich nicht durch die Verblendung des Scheines verführen lassen, der einen Jeden zu bethören sucht. Man hat die Phantasie oft eine Träumerin gescholten, die, obwohl sie die Mutter aller Künste sey, doch oft nur ein wildes, regelloses Spiel treibe, und ohne die Leitung des Verstandes irre gehe. Kann das die schaffende Kraft? liegt nicht in ihr schon Gesetz und Maß? ist nicht die Weisheit immer bei ihr? muß sie es nicht seyn? Es liegt ja in der Natur des Schaffens, daß es nicht zerstöre: und Regellosigkeit zerstört stets. Es ist kein Sinn in dem Begriffe „schaffende Kraft", wenn dieselbe, als von dem ordnenden, bildenden Geiste gesondert, noch etwas seyn soll. Es kann also keine regellose Phantasie geben; oder die Phantasie ist nicht schaffende Kraft. Woher denn aber die Regellosigkeit z. B. in unsern Träumen, oder gar im Wahnsinne? nennt ja doch der Sprachgebrauch selbst das Erzeugen geistiger Zerrbilder: das

Phantaſiren, und dieſe regelloſen und regelwidrigen Geburten: Phantaſien. Wenn wir den Charakter dieſer krankhaften Erzeugniſſe betrachten, wie er aus ihrem Inhalte hervortritt: ſo iſt nicht zu verkennen, daß ſie äußerlich, leiblich, ſinnlich begründet ſind: denn Täuſchungen des Geſichts und Gehörs, oder auch Vorſtellungen, die ſich auf leiblich begründete Zuſtände beziehen, ſind es, welche das Weſen dieſer Schatten ausmachen. Und ſo iſt demnach hier die bildende Kraft, wie ſie zu ihrem Bilden von außen beſtimmt wird, oder die Einbildungskraft, nicht zu verkennen. Wie Ordnung und Form nur von innen, vom Geiſte kommen kann, ſo Unordnung und Unform nur von außen, von Nicht-Geiſtigem. Es wäre alſo hiemit die Phantaſie, als freiſchaffende Kraft, von jenem Vorwurfe befreit, und jene Mißgeburten wären ihr fälſchlich imputirt. Um aber allen Mißverſtändniſſen auszuweichen und den Sprachgebrauch nicht zu verletzen, welcher, obwohl auf widerſprechende Weiſe, die Phantaſie zur Schöpferin von Himmel und Hölle macht, wollen wir die freiſchaffende Kraft nach ihrer Quelle, dem Geiſte, die geiſtige oder geniale nennen: denn es iſt der Geiſt, der der Seele einwohnende Genius, welcher ſo Helden als Dichter, ſo Weiſe als Religioſe erzeugt. Der Geiſt iſt der Quell aller Geſetze; und ſo ſehen wir, warum die geniale Kraft keine Geſetze empfängt, ſondern nur giebt, und warum von jeher geniale Seelen, ſo weit ſie es waren, die Muſter und Vorbilder der übrigen geweſen ſind. Nur die begeiſtete Seele iſt demnach ſchaffend, und nur die freie Seele iſt begeiſtet; die Freiheit aber hat ihre Quelle im Glauben des Gemüths, d. h. in der Einheit, Ganzheit, Unverſehrtheit, Heiligkeit deſſelben. Wir ſehen hieraus, wie wahr das alte Wort iſt: „ohne Heiligkeit kann niemand den Herrn ſehen;“ denn

der Geist, die schaffende Kraft, ist der Herr; (ὁ νους βασιλευς του Παντος,) und der Geist einigt sich nur dem reinen Gemüthe. Daher ist im reinen Gemüthe der Himmel: denn wo die schaffende Kraft ist, da ist der Himmel. Wir erklären uns also hieraus auch die Sehnsucht des Gemüths, und wie diese Sehnsucht nur durch den Glauben befriediget werden kann. In dem Augenblicke, wo das Gemüth in den Glauben eingeht, ist es frei, und in demselben Augenblicke auch begeistet. Wie können wir aber die Seele als schaffende Kraft betrachten, da ja das Schaffen nicht ihre Sache, sondern die des Geistes, des Genius in ihr ist? Es ist bereits gesagt worden, daß die Seele nur im gebundenen Zustande (des Gemüths) nicht schaffende Kraft ist, daß sie aber im freien (Gemüths-) Zustande ihr eigentliches Wesen, ihre geistige Natur erfährt, mittels deren sie sich, als vom Geiste abstammend, gleichsam als seines Geschlechts und Wesens, ihm verbunden und Theil an ihm habend, erkennt, demnach als vom Geiste erzeugt und zum Geiste geschaffen, so daß sie auf beiderlei Weise gedacht werden kann, einmal, als den Geist empfangend, oder begeistet; — weil es Zustände in ihr giebt, in welchen der Geist nicht bei ihr ist, oder in welchen sie des Geistes ermangelt; — auf der andern Seite: in ihrer Befreitheit (Erlöstheit) sich findend als Geist vom Geiste, als eigenthümliche und wesentliche Schöpferkraft, ewiges Wesen und Leben aus sich entwikkelnd, kraft ihrer geistigen Natur. Die Seele in ihrer Reinheit ist Licht; und Licht ist die schaffende Kraft. Daher auch der Dichter in den schönen Worten, deren wir auch anderswo schon gedacht, mit Wahrheit ausruft:

„Wär' unser Aug' nicht sonnenhaft,
„wie möchten wir die Sonn' erblicken?

„und wär' in uns nicht Gotteskraft,
„wie möcht' uns Göttliches entzücken?"

Es ist auch gar nicht anders denkbar, als daß ein Wesen wie unsere Seele, deren Beruf für ewiges Leben sich im erwachten, klaren Bewußtseyn kund thut, nicht den Keim dieses Lebens in sich tragen sollte. Und dieß ist nicht anders möglich, als indem dieser Keim selbst geistiger, ewiger Art ist. Freue dich also, Seele, deiner Unzerstörbarkeit, die dir in deiner Schöpferkraft, so wie diese in deiner Glaubensfähigkeit verbürgt ist; und laß dir diese nicht rauben, weil du in ihr den Löse-Schlüssel für dich selbst, und zugleich den Schlüssel zum Himmelreiche besitzest. Gewiß, wonach sich das Gemüth sehnt, das kann, das soll es haben. Die Sehnsucht nach dem höchsten Gute ist gleichsam eine Anweisung auf dasselbe: denn diese Sehnsucht liegt unzerstörbar im Gemüthe; und das Unzerstörbare, das Unaustilgbare ist das Gewisse, ist die Wahrheit. Die Wunder der Traum- und Mährchen-Welt, ja noch weit mehr die Ausstrahlungen künstlerischer, religiöser, seherischer Begeisterung sind Andeutungen, daß die Kraft in uns liegt, durch welche jene Sehnsucht befriediget werden wird, wenn die Bande gänzlich gelöst sind, welche jetzt noch die Seele fesseln, und welche zu lösen sie, bald spielend, bald ernstlich ringend strebt. Je mehr die schaffende Kraft erwacht, desto mehr verschwindet das leere Spiel der Einbildungskraft, desto mehr tritt die Wahrheit des Geistes in das Leben der Seele ein, desto freier entwickelt sich das Element, in welchem die Seele zu leben bestimmt ist, und ohne welches das Gemüth keine Ruhe, keinen Frieden findet. Sehnsucht und Glaube, also die beiden Elemente des Gemüths, beziehen sich demnach innig und genau auf die schaffende Kraft, und

erklären ihr Ziel, ihre Bestimmung. Nur durch sie kann die Sehnsucht des Gemüths befriediget werden, aber nur der Glaube vermag die schaffende Kraft zu erwecken. Und so trägt die Seele mit ihrer Krankheit zugleich ihr Heilmittel in sich. Allein wie stimmt denn hiemit unsere frühere Ansicht zusammen, daß das Gemüth sich nach Liebe sehne, und diese ihr nur zu Theil werden könne durch das Licht (der Erkenntniß)? Beides ist ja etwas Aeußeres, der Seele Zukommendes, die schaffende Kraft aber tritt aus dem eigenen Inneren der Seele hervor! Giebt es hier nicht Widersprüche?

Wir haben schon öfter die Seele mit dem Pflanzenkeime verglichen; und auch hier tritt eine Analogie ein: denn beide sind zur Entwickelung und zum Wachsthume bestimmt, und beide bedürfen des Lichts. Wachsen kann die Seele, wie die Pflanze, nur durch die schaffende Kraft, diese Kraft aber kann nur durch das Licht zur Thätigkeit erregt werden. Und so wäre denn wenigstens der Grund anschaulich gemacht, warum die Seele zu der in ihr lebenden schaffenden Kraft noch des Lichtes bedarf. Allein wenn in der schaffenden Kraft und in ihrem Schaffen bereits die Seligkeit liegt, nach welcher das innerste Gemüth strebt, wozu bedarf es da noch der Liebe, einer Liebe, die als Quelle der Seligkeit von außen kommen und sich der Seele verbinden soll? Daß die Seele, als Gemüth, der Liebe bedarf, ist bereits dargethan, und das Bewußtseyn lehrt es nur zu deutlich. Was aber die Seele bedarf, kann nicht aus ihr selbst kommen. Wie nun? wenn die Liebe, die der Seele von außen zukommen soll, wie das Licht, ja durch das Licht, wenn sie nun die Bedingung wäre, unter welcher allein die schaffende Kraft der Seele, die in ihr schlummernde Seligkeit

zum Bewußtseyn bringen könnte? Daß die Seele zu ihrer gesammten oder vollen Entfaltung der äußeren Erregung bedürfe, muß eingestanden werden. Sie bedarf demnach auch derselben zur Entfaltung, zum Innewerden der Seligkeit, die in der schaffenden Kraft liegt. Die schaffende Kraft kann nur in der Liebe selig seyn: sie muß also zur Liebe erregt werden. Nur Gleiches aber kann Gleiches erregen: sie muß also durch äußere Liebe zu ihrer Liebe erregt werden. Was ist aber Liebe ohne Gegenstand? Die schaffende Kraft muß also die äußere Liebe zum Gegenstande haben, d. h. sie muß für den Gegenstand ihrer Liebe schaffen. Dieß kann sie nur, wenn sie durch diesen Gegenstand, welcher besagter Maßen Liebe ist, dazu erregt wird. Diese Erregung von der Liebe zur Liebe kann selbst nur Liebe seyn. Die Seele wird also geliebt, wird dieser Liebe inne, und durch dieses Innewerden zur Gegenliebe erregt oder erweckt. Das ganze Schaffen der schaffenden Kraft erscheint also zuletzt als eine Gegenliebe, und zwar als eine reine, freie, unendliche Gegenliebe zu der Liebe, die ihr zu Theil wird, und die, weil sie Unendliches hervorlockt, ebenfalls unendlich, unbegränzt seyn muß. Selig also kann die Seele zwar nur durch sich, durch ihre eigene Liebe werden (sie selbst muß sich ihre Seligkeit erschaffen,) aber entzündet zu dieser Seligkeit wird sie nur durch die Liebe, die ihr entgegen kommt. Sie bedarf also dieser Liebe, so gewiß sie der Seligkeit bedarf, und sie erhält demnach ihre volle Gnüge nur erst dann, wann sie dieser Liebe gewiß ist; und gewiß aber wird sie derselben nur durch die Erkenntniß; und zu dieser Erkenntniß gelangt sie nur durch das Licht, als den Boten der Liebe. Und so wäre denn der scheinbare Widerspruch aufgehoben, oder vielmehr das Räthsel gelöst: wie die Seele, um sich ihrer ei-

genen schaffenden Kraft in Seligkeit zu erfreuen, des Lichts und der Liebe bedarf. Ein Schaffen ohne Liebe ist todt; ein Lieben aber ohne Schaffen desgleichen. Und so sehen wir, wie in der Seele Gemüth und schaffende Kraft auf das innigste zusammen gehört, und wie beide wiederum durch die erkennende (vorstellende) Kraft auf das innigste verbunden sind. Das Gemüth ohne Erkenntniß (durch das Licht) verzehrt sich in ungestillter Sehnsucht; Erkenntniß, ohne Gemüth, ist ein Sonnenstrahl, der nicht zündet; und bildende Kraft ohne Licht und Liebe ist eine taube Blüthe, die da verwelkt und abfällt ohne einen Keim zur Frucht zu hinterlassen. Wenn wir nun das Leben der Seele vor unserm Blicke vorübergehen lassen, wie es sich so oft in vergeblicher Sehnsucht abmüht, wie es umsonst Bilder des Glücks und des schöneren Daseyns gleich Seifenblasen erzeugt, oder wie es in hohlen, leeren Begriffen sich Haltung und Festigkeit zu geben bemüht ist, so müssen wir ein solches Leben betrauern, das sein Wesen und seine Bestimmung so ganz verkennt, und müssen uns glücklich preisen, daß wir, vom Strahle des klaren und vollen Bewußtseyns erleuchtet, einerseits jenes chaotische Treiben in seinem tiefsten Grunde erkennen, andererseits den schönen Zusammenklang der Seelenkräfte gewahr werden, sobald wir die Sprache ihrer eingebornen Bedürfnisse richtig verstehen und deuten. Namentlich, was uns hier zunächst angeht, erkennen wir klar den herrlichen Beruf der Seele als schaffender Kraft, und sehen ein, daß die tausend und aber tausend Zersplitterungen der bildenden Kraft im regellosen Seelenleben nicht als Züge der wahren Natur dieser Kraft aufzufassen sind, und daß die sogenannten Gesetze, denen man die Mißgeburten der in sich selbst zerfallenen bildenden Kraft unterwirft, eben so wenig Wahrheit in sich haben als die krank-

haften Spiele dieser Kraft selbst, und nur ein Nothbehelf sind, um das, was an sich naturwidrig, und nur eine dem verirrten Leben abgezwungene Erscheinung ist, als Natur-Erscheinung und als Lebens-Einrichtung zu begreifen, und auf diese Weise zu wähnen, daß am Ende das ganze Seelenwesen nothwendig so sey, wie man es findet, weil man es eben nicht anders als in seiner Zerrissenheit auffaßt und wiedergiebt.

Sechstes Kapitel.

Die Seele als moraliſche Kraft.

Im vorhergehenden Kapitel wurde nachgewieſen, daß die Bedingung alles Schaffens (Thuns) die Selbſtbeſchränkung iſt. Sehen wir nun lediglich auf das Reſultat oder Product der Selbſtbeſchränkung, ſo iſt dieß eben das Schaffen, das Hervorbringen, und zwar bei der Urkraft, wie wir in unſerm Bewußtſeyn ſie zu denken genöthiget ſind, die Schöpfung ihrer ſelbſt, im Gegenſtande (Gegenbilde) oder das göttliche Bewußtſeyn; in unſerer Seele aber, deren Leben erſt im gegebenen Bewußtſeyn erwacht und ſich entfaltet, iſt dieſes Reſultat kein reelles, lebendiges Schaffen, (weil in uns Geiſt und Leben nicht Eins,) ſondern nur geiſtige That. Dieſe geiſtige That heißt das Wollen. Unſer Wollen iſt blos ein geiſtiges Schaffen, das göttliche Wollen ein lebendiges, und ſeine Frucht die Schöpfung. Die Schöpfung iſt göttliche That. Indem wir aber auf dieſer, nach außen gehenden, Seite, den Unterſchied und Abſtand des beſchränkten und

geschaffenen Wesens, als welches unsere Seele ist, anzuerkennen genöthiget sind, so tritt uns auf der entgegengesetzten, inneren Seite der Betrachtung die Harmonie, ja die Gleichheit unseres Wesens mit dem göttlichen entgegen. Diese besteht eben in der Fähigkeit zur Selbstbeschränkung, oder in der Freiheit. Ohne Freiheit ist die Selbstbeschränkung nicht denkbar, ein barer Widerspruch; und mit dem Acte der Selbstbeschränkung ist eben der Erweis, die That, das Zeugniß der Freiheit ausgesprochen. Daß wir die Fähigkeit zur Selbstbeschränkung besitzen, also, daß unserer Seele die Freiheit einwohnt, bezeugt unser Bewußtseyn und unser Seelenleben selbst. Jede bezwungene fehlerhafte Neigung, jede gebändigte Leidenschaft, jede Ablegung eines Vorurtheils, jeder Widerstand gegen das Unsittliche, jede Ueberwindung desselben, jede Mäßigung, jede Pflichterfüllung, jede Selbst-Ueberwindung und Aufopferung ist ein Erweis unseres Vermögens der Selbstbeschränkung, welche die Basis aller Tugend ist. Nun ist aber vollkommene Tugend der Heiligkeit gleich. Wir können also nicht blos, sondern wir müssen sagen; daß wir in der Fähigkeit zur Selbstbeschränkung, oder in der Freiheit, die Heiligkeits-Fähigkeit besitzen. Und dieß ist das, was gemeinhin die moralische Kraft der Seele genannt wird, als durch welche wir unsere Verwandtschaft mit dem Schöpfer, die seinem Wesen gleiche Wesenheit unserer Seele, erkennen. Also im Grunde, in der Wurzel ihres Wesens ist unsere Seele dem Schöpfer-Wesen gleich: das Princip der Freiheit oder Heiligkeit lebt in ihr, wie es im Schöpfer lebt. („Wir sind seines Geschlechts.") Unsere Seele hat nicht blos, sondern sie ist moralische Kraft. Denn besäße sie blos diese Kraft als etwas fremdes, ihr nur beiwohnendes, so wäre ihr eigenes Wesen nur Natur, etwa blos

Trieb, und dann wäre in ihr keine Möglichkeit zur Vereinigung mit dem göttlichen Wesen vorhanden: denn nur Gleiches ist der Verbindung fähig. Allein auf der andern Seite ist auch die Fähigkeit zur Selbstbeschränkung, oder die Freiheit, noch nicht die Selbstbeschränkung selbst, also noch nicht heiliges Wesen. In Gott ist sie es wohl, denn in ihm ist Alles wirklich; aber in der Seele ist die Freiheit noch nicht einmal ein Wollen, geschweige ein Vollbringen: sie ist ein bloßes Können; aber in diesem Können ist die ganze moralische Kraft enthalten. Wir haben schon früher die Seele ein Vermögen genannt. In diesem Worte ist ihr volles Wesen ausgedrückt. Ihr ganzes Wesen ist Vermögen (Können,) d. h. Freiheit. Ihr ganzes Wesen ist also moralische Kraft. Was immer die Seele empfinde, denke, thue: es trägt den moralischen Charakter, gleichsam die moralische Farbe an sich. Wie alle Farbe durch das Licht bedingt ist, so die ganze Beschaffenheit der Seele durch die Freiheit. Hiemit soll abermals nicht gesagt seyn, daß die Seele heiliges Wesen sey; heilig ist nur Gott; Er ist gleichsam durch und durch, Er ist vollkommen, heilig. Nicht einmal einigermaßen, in einem gewissen Grade, heilig ist die Seele: die Heiligkeit kennt keine Grade; sie verschwindet in dem Augenblicke, wo ihr etwas unheiliges beigemischt wird. Die Seele ist nur Heiligkeits-fähig, und diese Fähigkeit verträgt sich sehr wohl mit wirklicher Unheiligkeit. Unsere Seele ist sogar gemeinhin unheilig, legt aber eben dadurch einen Beweis ihrer Heiligkeits-Fähigkeit ab: denn sie könnte nicht unheilig seyn, wenn sie nicht auch heilig seyn könnte. Gerade hieran erkennen wir den Charakter der Freiheit, wie er der Seele eingeboren ist. Wer demnach der Seele die Freiheit absprechen wollte, müßte ihr die Heiligkeits-Fähigkeit abspre-

chen. Um ihr aber dieſe abzuſprechen müßte man das Gebot des Sollens in unſerm Bewußtſeyn ableugnen oder aufheben; und gerade das letztere könnte man nur mit Freiheit thun, mit einer Freiheit, welche ſich dem Sollen widerſetzte. Man würde alſo auch ſogar dadurch für das Vorhandenſeyn der Freiheit in uns zeugen. Wollte man auf der andern Seite zwar das Sollen in uns zugeben, aber das Können ableugnen: ſo würde man den Schöpfer ſelbſt, der das Gebot heilig zu ſeyn (das Sollen) in uns legte, aber uns das Können (die Heiligkeitsfähigkeit) verſagte, einer Abſurdität zeihen; man müßte denn dieſes Sollen von einem böſen Dämon, oder vom Zufalle ableiten; was ebenfalls abſurd wäre. Wir ſehen aber auch zugleich hieraus, unter welcher Bedingung, oder in welcher Beziehung allein, der Seele Freiheit zugeſchrieben werden kann: nämlich lediglich in Beziehung auf Heiligkeit, oder in moraliſcher Beziehung. Wäre dieß von jeher recht bedacht worden, ſo würden wir keine ſo eitlen und nutzloſen Unterſuchungen für oder wider die Freiheit, von Denkern und Nicht-Denkern, im Gebiete feiner oder grober Sophiſtik geſehen haben. Aller Streit und Irrthum über die Freiheit iſt blos daher, abzuleiten, daß man ſie in jeder andern Beziehung, nur nicht in der auf das Heilige, in Betrachtung zog.

Im erſten Falle haben die Streitigkeiten kein Ende; im letzteren ſind ſie gar nicht möglich, wie wir ſo eben erwieſen haben: denn hier würden wir eben ſo wohl das Daſeyn unſerer Seele, als das ihrer Freiheit ableugnen können. Unſer Bewußtſeyn aber zeugt für beides mit gleicher Gewißheit. In ihrer Freiheit zeigt ſich die Seele als unbedingte Kraft, aber nur in Beziehung auf das Unbedingte (Heilige). Daher, wer kein Heiliges anerkennt, muß nothwendig auch keine Freiheit aner-

kennen, und hat mit seinem Läugnen ein leichtes Spiel; es kann ihm aber auch leicht nachgewiesen werden, warum er das Heilige abläugnen muß: nämlich weil es ihm unbequem ist, und ihn in seinem eigenwilligen, nach Ungebundenheit strebenden, Thun und Treiben stört. Doch selbst dieses Streben zeugt gegen ihn: er will frei seyn, aber nur ohne Beziehung auf das Heilige. Es ist dieß die Freiheit des Abfalls, oder des Untergangs; beides ist dasselbe. In dieser Freiheit wird allerdings kein Heiliges wahrgenommen, und kann keck abgeläugnet werden, so wie man in der Finsterniß das Licht nicht sieht; aber die Finsterniß selbst wird vom Lichte wohl erkannt und geschieden, aber auch eben dadurch besiegt. Doch wir haben uns wieder zur Seele als moralischer Kraft zu wenden. Wir blicken noch einmal auf die Frage: ist die Seele als freies Wesen auch schon moralische Kraft? und antworten: im weiteren Sinne; ja! im engeren: nein! Im weiteren Sinne begreift die Freiheit erwiesener Maßen die Heiligkeits-Fähigkeit, und wiefern das Element des Heiligen und des Moralischen dasselbe ist, ist die Seele allerdings moralische Kraft, aber eben nur der Möglichkeit, dem Vermögen nach. Im engeren Sinne aber muß sich die Freiheit zur Verwirklichung der Heiligkeit bestimmt haben, d. h. sie muß wirklich heilig seyn, (was sie kann, wenn sie will,); dann ist sie auch wirkliche moralische, d. i. heilige Kraft. Dann ist sie auch negativ-allmächtig, d. h. dann überwindet sie jedes Hinderniß: denn positiv-allmächtig ist nur Gott, der schaffen kann, was er will. Von seiner Seite haben wir kein Hinderniß zu überwinden, wohl aber von der unsrigen, nämlich unser Nicht-Wollen mit allen seinen Motiven. Ist aber unser Nicht-Wollen durch unser Wollen (des Heiligen) aufgehoben, so sind wir

selbst in alle Rechte des Heiligen eingetreten, und alles Unheilige muß uns weichen, nur das Heilige selbst nicht; d. h.: wir können Gott nicht verdrängen; und das würden wir, könnten wir schaffen wie er. Die positive Allmacht (Wunderthätigkeit) ist uns also versagt, auch wenn wir vollkommene Heilige wären oder würden: sie könnte uns nur als freie Gabe Gottes zu Theil werden*). Gleichwohl ist unsere Seele gleichsam ein anderes Wesen geworden, wenn sie, Kraft ihrer Freiheit, in wirkliche moralische Kraft übergetreten oder umgewandelt ist. Sie befindet sich, wie im Elemente der Heiligkeit, so auch in dem der Seligkeit. Jeder Moment ihres Daseyns ist ein Act der Selbstbeschränkung, ein schöpferischer Act, ein Act ihres geistigen Werdens, ihrer Umwandlung zum Geiste. Geistiger Art und Wesens wird durch dieses Leben in Selbstbeschränkung das Gemüth in der Neugeburt der Liebe, (Religion) die Vorstellkraft in der der Wahrheit, (Weisheit) die schaffende Kraft in der der Schönheit**), welche in der Seele selbst als Tugend, in ihren äußeren Schöpfungen aber als Kunst erscheint. Kurz, mit Wonne, ja mit Entzücken

---

*) Der Verf. gesteht offenherzig, daß er in dieser Beziehung, in früheren Schriften, namentlich in seinem Lehrbuche der Seelenstörungen, seine Begriffe noch nicht zu völliger Klarheit gebracht hat. Mehr über diesen Gegenstand bei der genaueren Betrachtung des Glaubens.

**) Schönheit ist die Vermählung von Leben und Geist. Das Leben (die Natur) in den Geist aufgenommen erscheint als Tugend; der Geist (die Freiheit) dem Leben einverleibt, erscheint als Kunst. Schönheit ist in beiden.

lernt die Seele sich als moralische Kraft erkennen, und in dem Elemente der durch Freiheit errungenen Freiheit, die Nahrung ihres Lebens, die Erweiterung, die Vollendung ihres Daseyns finden. Das Bewußtseyn bestätiget einem jeden, der in diese Kunstschule des Lebens eintreten will, Schritt vor Schritt und nach allen Richtungen hin das eben Angedeutete. Und so gäbe denn also erst die moralische Kraft den wahren Lebensimpuls für die Seele, und nicht blos diesen, sondern auch erst des Seelenlebens Ausgestaltung und Vollendung. Wie stimmt aber dieses mit allem Vorhergehenden in unserer Auseinandersetzung zusammen, wo wir die Seele lediglich durch die Gesammtheit ihrer Triebe, und durch das Zusammenwirken und Zusammenstimmen derselben ihrem Ziele, der Seligkeit entgegen führten, oder vielmehr sie dieses Ziel, wenigstens möglicher Weise, erreichen ließen? Eben die wirkliche Erreichung dieses Zieles ist durch die moralische Kraft, wenn sie wirkliche moralische Kraft ist, bedingt. Sie ist gleichsam die Seele der Seele, das Leben ihres Lebens, der Quellpunkt ihres Daseyns. Ueber die Freiheit hinauf reicht keine Kraft; sie selbst ist die Quelle der Seligkeit wie der Heiligkeit, sie ist die schaffende Urkraft selbst, die wir im vorigen als die erste und höchste aufgestellt, aber nur noch nicht in ihrem inneren Charakter, in dem der Freiheit, betrachtet haben. Erst jetzt konnte diese Betrachtung, und zwar aus der innersten Tiefe des Bewußtseyns, geschöpft werden, indem alle übrige, bisher dargestellten Erscheinungen des Seelenlebens gleichsam mehr auf der Oberfläche liegen, wenigstens früher für die Erscheinung zu Tage gefördert werden: denn was erscheint früher als der Trieb, in seinen mannichfaltigen Richtungen und Ausgestaltungen? Der Charakter aber des Triebes überhaupt, wie jedes beson-

deren Triebes, ist Leben; und wer will läugnen, daß die Seele erst zum Leben erwachen muß, ehe der Geist in sie hinein, und aus ihr heraus, leuchten kann? Aber nun entsteht wieder die Frage: wie entwickelt sich aus dem Leben der Geist, aus dem Triebe die Freiheit? Unser Bewußtseyn allein kann und muß uns auch hierüber Auskunft geben.

Ursprünglich fühlt sich unsere Seele im Bewußtseyn eben nur lebendig; jedoch, daß sie sich im Bewußtseyn lebendig fühlt, dieß ist der Grund, daß sie sich geistig lebendig fühlt. Mit dem Bewußtseyn ist ihr der Geist, folglich die Freiheit gegeben: denn „wo der Geist ist, da ist Freiheit." So wäre ja aber unsere Seele schon ursprünglich heilig? denn der Geist ist heilig, weil er frei ist. Nun wissen wir aber, je klarer das Bewußtseyn in uns aufgeht, daß wir nichts weniger als heilig sind; wie stimmt dieß also mit der eben gegebenen Erklärung zusammen? Auch hierüber belehrt uns das Bewußtseyn. Wie es uns sagt, daß wir nicht heilig sind, sagt es uns auch, daß wir heilig seyn sollen, und damit sagt es uns zugleich, daß wir frei sind ohne noch heilig zu seyn, daß aber die Heiligkeit als das Gebot, als das Ziel für unsere Freiheit vor uns steht, und daß wir eben nur in Beziehung auf dieses Ziel Freiheit besitzen, kurz, daß die Freiheit überhaupt die Ur-Bedingung der Heiligkeit ist. Nun können wir allerdings unsere Freiheit mißbrauchen, d. h. nicht nach dem ihr vorgesteckten Ziele richten; wir bleiben aber darum nichts desto weniger frei, d. h. die Möglichkeit heilig zu seyn bleibt immer vor uns aufgethan, und der Augenblick kann in jedem Augenblicke erscheinen, wo wir uns mit Freiheit zur Freiheit, d. h. zur Heiligkeit, bestimmen. Das ist eben die große und herrliche Erscheinung in unserer Seele, daß die Freiheit in ihr und aus ihr, wie

eine aus bodenloſer Tiefe hervorſprudelnde unerſchöpfliche Quelle ſpringt. Wer hat nicht in der Geſchichte ſeines Seelenlebens dieſe Erfahrung gemacht, ſo oft er ſich aus dem Strudel der Affecte, der Leidenſchaften, der mancherlei Verwöhnungen, Schwächen und Gebrechen ſeiner Seele emporraffte? Aber ſo gewiß dieſes geſchehen kann und oft geſchieht, eben ſo gewiß kann auch das Gegentheil Statt finden. Und ſo wäre es denn am Ende doch dem Zufalle überlaſſen, ob wir mit unſerer Freiheit den rechten Weg einſchlagen werden oder nicht? denn können wir gezwungen werden? gezwungen nicht: aber genöthiget, mit eindringender Gewalt aufgefordert werden wir genug, theils von der Heiligkeit des Bewußtſeyns ſelbſt, welches, ein Cherub mit dem Flammenſchwerte, vor der Seele ſteht, theils durch unſern eigenen Trieb. Wie durch den Trieb? durch den unaustilgbaren Trieb nach Freiheit, der unſerer Seele eingeboren iſt, und deſſen wir ſchon früher gedacht haben. Vermöge dieſes Triebes ſuchen wir auf mancherlei Wegen zur Freiheit durchzubrechen, werden aber jederzeit ſchmerzlich zurückgewieſen, wenn wir den rechten Weg nicht einſchlagen. Nun könnten wir wohl, vermöge unſerer Freiheit, den Verſuch ganz aufgeben ein Gut zu ſuchen, zu dem uns ſo vielfältig der Zugang verſperrt wird; ja eigentlich ſcheint es ein Widerſpruch: etwas zu ſuchen, was wir ſchon beſitzen. Allein wir beſitzen in unſerer Freiheit, ſo zu ſagen, nur die Möglichkeit des Beſitzes, wie in dem uns verliehenen Leben überhaupt nur die Möglichkeit unſeres Lebens. Ohne Nahrung von außen, das wiſſen wir, können wir nicht fortleben; und ſo können wir auch ohne Nahrung für unſere Freiheit (die ja ein Theil unſeres Weſens und Lebens iſt) nicht fort und fort frei ſeyn. Wir werden alſo wirklich zur Freiheit getrieben, wie wir

zum Leben überhaupt getrieben werden. Es bedarf dieß auch keines weiteren Beweises: denn der Freiheitstrieb, dessen wir uns bewußt sind, bezeugt es. Also ist dafür gesorgt, daß wir unsern Versuch zur Freiheit durchzubrechen, zu ihr als einem Gegenstande unseres Bedürfnisses zu gelangen, nicht aufgeben. Und dieß quält uns eben, so lange wir nicht den rechten Weg zum Ziele einschlagen. Unsere eigene Lebenserfahrung bestätiget es. So ist es denn nicht zu verwundern, daß, wenn uns fortwährend dieser Weg im Bewußtseyn gezeigt wird, nämlich der Weg der Selbstbeschränkung, wir uns, nothgedrungen und doch frei, bestimmen diesen Weg zu versuchen. Wenn wir nun, bereits bei dem ersten Schritte, bemerken, daß wir dadurch zur moralischen Kraft (im engeren Sinne), also zur vollen, lebendigen Freiheit, zur Freiheit, die wir suchen, gelangen, und dadurch in den Zustand vollkommener Befriedigung oder in seligen Zustand versetzt werden: so ist es eben auch nicht zu verwundern, wenn wir auf diesem Wege weiter gehen, d. h. das Geschäft der Selbstbeschränkung fortsetzen, und uns auf diese Weise im Besitze der moralischen Kraft erhalten, von der wir sehr bald erkennen lernen, daß sie unser Leben erweitert, steigert, vollendet. Auf diesem Wege wird nämlich die Seele, wie sie selbst Freiheit ist, auch wahrhaft und wirklich selbst zur moralischen, d. i. heilig-freien Kraft, veredelt, und erreicht die höchste Stufe ihres Lebens: das Leben im Elemente der Heiligkeit, in Gott. Nun kann die Seele jubiliren und ausrufen, wie sie aus heiligem Munde schon vor Tausenden von Jahren gethan: „Herr, wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde.“ Gewiß, wenn sich die Seele durch ihren Willen zur moralischen Kraft weihet, so tritt sie dadurch mit ihrem Schöpfer selbst in Ver-

bindung: und was fehlt ihr dann noch? nichts: denn alles Bedürfniß ist gesättiget, jeder Trieb und jeder Wunsch befriediget, da ein jeder im Grunde auf das Leben gerichtet ist; und das Leben und die Quelle alles Lebens ist Gott. Die Verbindung mit Gott aber heißt Religion. Eine Seele aber, die sich der Religion rühmt, und sich doch der Verbindung mit Gott nicht bewußt ist, hat keine Religion, und kennt ihr Wesen nicht, wenn sie auch in dem Wahne seyn mag es zu kennen. Abermals ist es unser Bewußtseyn, welches uns verkündiget, daß wir in Verbindung mit Gott sind, so wie es uns aufrichtig sagt, daß wir es nicht sind, wenn wir nicht wollen was recht und gut ist, oder, wenn unser Wille nicht rein, nicht frei, nicht heilig ist. Unsere ganze Kraft ist in unsern Willen gelegt, aber nur in den nicht-gebundenen; der gebundene Wille ist ohnmächtig. Seine Kraft erhält aber der Wille von der Ur-Kraft, von dem Ur-Willen selbst, mit dem er durch den Act der Selbstbeschränkung in Verbindung tritt. Es ist ein heiliger Moment, der Moment der Selbstbeschränkung; er ist wahrhaft göttliche That, im Elemente des göttlichen Wesens vollzogen, und demnach auch von diesem durchdrungen. Das göttliche Wesen geht nothwendig in die Seele ein, indem sie den Act der Selbstbeschränkung vollzieht; und ein Seelenleben, lediglich in solchen Momenten verlebt, wäre ein göttliches Leben. Auf solche Weise scheint die Art wie eine Verbindung der Seele mit der Gottheit selbst möglich ist, ganz natürlich, ganz begreiflich dargethan zu seyn, so mystisch oder schwärmerisch dieser Gedanke auf den ersten Blick erscheint. Gleichwohl wird man, auch nach dieser Darlegung des Verfahrens, wodurch die Seele Vereinigung mit Gott erlangen kann, dieser Ansicht abgeneigt bleiben, so lange man gleichsam das Wunder der moralischen

Kraft an sich selbst nicht erfahren hat. Man kann es aber nicht erfahren, wenn man es nicht verrichtet, d. h. Selbstbeschränkung übt. In dem Maße, wie dieß geschieht, wird man das Wesen und die Wirkungen der moralischen Kraft kennen und Gott selbst er-kennen lernen, Stufe für Stufe, in seiner Wirksamkeit und Wesenheit, als Kraft, Licht und Liebe. Jedoch diese Gegenstände gehören für einen ganz andern Ort der Betrachtung, und nur in so fern hieher, als wir den Begriff der moralischen Kraft hiedurch vollständiger erfassen lernen. Kurz: die Kraft, die sich selbst beschränkt, ist die moralische Kraft, und die Fähigkeit zur Selbstbeschränkung ist die Freiheit. Eine Seele, die sich in allen ihren Beziehungen zur Selbstbeschränkung bildet, ist durch und durch moralische Kraft, vollkommen frei. Es bleibt nur noch übrig im Bewußtseyn nachzuforschen, ob moralische Kraft und Wille wirklich Eines und Dasselbe ist, wie sich Wille und Freiheit zu einander verhalten, und in welchem Verhältnisse moralische Kraft, Wille und Freiheit, sobald keines ohne das andere denkbar, zu der Seele als Trieb, als Gemüth, als Vorstellkraft und als schaffender Kraft stehen.

Wir finden den Willen im Bewußtseyn als die Kraft des Anfangens, der Selbstbestimmung, der Selbstbeschränkung, und folglich der moralischen Kraft ganz gleich, oder vielmehr: der Ausdruck moralische Kraft bezeichnet uns nur den Willen selbst in seiner Wirksamkeit und Wesenheit. Denn daß, zu Folge dieser Aeußerung des Willens, das Wesen desselben Freiheit seyn müsse, ergiebt sich von selbst. Allein es giebt doch einen unheiligen, einen bösen, einen knechtischen, einen ohnmächtigen Willen: wie stimmt dieß mit den früheren Lobpreisungen der moralischen Kraft, folglich des Willens selbst, zusammen? denn da wir nicht han-

dein können ohne den Willen, und da wir eben so wohl gut als böse handeln können, so folgt von selbst, daß der Wille eine sehr zweideutige Seeleneigenschaft ist. Aber erinnern wir uns, daß bereits oben vom reinen Willen, als mit der moralischen Kraft identisch, die Rede war. Allerdings können wir uns nur durch die Kraft des Willens selbst bestimmen, selbst beschränken: denn der Wille ist die Thatkraft. Allein der Wille selbst ist so eingerichtet, wie unser Bewußtseyn, die Erfahrung unseres Seelenlebens nachweiset, daß er selbst sich nur nach Motiven bestimmt, die, wie mannichfaltig sie auch seyn mögen, jederzeit entweder rein (heilig) oder unrein (unheilig) sind. Der Wille gleicht der militärischen Kraft im Staate, welche guten und bösen Zwecken dienen kann. Kurz, er ist die ausübende Gewalt, welche der Weisheit wie der Thorheit dienen kann. Ganz ähnlich aber dieser Beschaffenheit des Willens haben wir auch die moralische Kraft gefunden, welche nur im engeren Sinne heilige Kraft ist: die Kraft, deren Werk die Selbstbeschränkung ist. Im weiteren Sinne ist auch die moralische Kraft nur Freiheit, (wie der Wille); und wird selbst da mit dem Maßstabe des Heiligen gemessen, wo sie sich von diesem abwendet; sie kommt aus der Beziehung des Heiligen, oder aus der moralischen Beziehung nicht los. Ganz so der Wille: er verliert seine Natur der freien (moralischen) Thatkraft nicht, selbst wenn er sich zum Bösen hinwendet, und wird vom heiligen Wesen gerichtet. Wie demnach moralische Kraft im weiteren Sinne, und der Wille überhaupt, identisch sind; so die moralische Kraft im engeren, (heilige Kraft) und der reine Wille. Es ist also hier kein Widerspruch. Der Wille ist übrigens jederzeit die Kraft des Anfangens: denn keine That kommt ohne ihn zu Stande. Er

iſt alſo jederzeit frei: denn nur aus der Freiheit kann ein Anfang entſpringen. Aber er iſt nicht jederzeit die Kraft der Selbſtbeſtimmung, wiefern letztere mit Selbſtbeſchränkung eine und dieſelbe iſt: ſondern wenn andere Motiven als die des Heiligen ihn zum Anfangen*) beſtimmen, tritt ſeine Freiheit in fremden Dienſt; und er wird nicht zum Knechte dadurch, daß er die Freiheit verlöre: er würde dann aufhören Wille, Thatkraft zu ſeyn, alſo gar nicht ſeyn: ſondern dadurch, daß er aufhört im Dienſte der Freiheit zu ſeyn. Nur wo Freiheit die Freiheit beſtimmt, iſt Selbſt-Beſtimmung, Beſtimmung des Gleichen durch das Gleiche. Auch als Knecht dient der Wille frei: er kann nicht anders; er ſelbſt aber hört auf ein freier zu ſeyn, weil er dieß blos in Uebereinſtimmung mit der geſetzgebenden Freiheit (Vernunft) ſeyn kann. Und dieß iſt das Verhältniß des Willens zur Freiheit. — Es wird nun auch leicht zu erklären ſeyn, in welchem Verhältniſſe der Wille, als Kraft des Anfangens überhaupt, oder als moraliſche Kraft oder Freiheit überhaupt, mit der Seele als Trieb, als Gemüth, als Vorſtellkraft und als ſchaffende Kraft ſteht. Es darf dieſe Betrachtung um ſo weniger übergangen werden, da wir hier die Mannichfaltigkeit des Seelenlebens auf die Einheit eines Princips zurückzubringen die Ausſicht haben: denn welches Princip kann einfacher ſeyn als die Freiheit? Uebrigens bemerken wir im Voraus, daß, was namentlich die ſchaffende Kraft betrifft, über ihr Verhältniß zur moraliſchen Kraft oder zum Willen, noch manches Dunkel obwaltet, was unſere bisherige Aus-

*) Und folglich auch zum Vollenden: denn auch zur Vollendung gehört ein Anfang. Als Napoleon ſeine Armee in Rußland verlor, ſagte Jemand: Voilà le commencement de la fin. Sehr wahr.

einanderſetzung zu zerſtreuen weder vermochte noch berufen war.

Wenn wir den Charakter des Willens und des Triebes vergleichen, ſo zeigt ſich ſogleich etwas, das ſie beide gemein haben: die bewegende Kraft. Der Trieb, wie der Wille, regt uns auf, ſetzt uns in Bewegung, führt uns zur That. Dieß gilt vorzüglich von den natürlichen, den ſogenannten thieriſchen, Trieben, im Gegenſatze der geiſtigen. Der Trieb z. B. nach Rache raſtet nicht, bis er den Menſchen zur That führt. Und ſo iſt gleichſam das ganze Augenmerk des Triebes, wie des Willens, nur die That. Je edler jedoch die Triebe werden, deſto mehr verlieren ſie den Charakter der Thatkraft, indem ſie ſich dem Gemüthe einigen und ſich in Sehnſucht umwandeln. So in der Liebe, oder bei dem Schönheits-, bei dem Wahrheits-Triebe. Oder wir können auch ſo ſagen: je höher die Gefühle ſelbſt ſteigen und ſich in das Gebiet der Freiheit erheben, deſto mehr verlieren die Begleiter der Gefühle, die Triebe, ihre Kraft, und an ihre Stelle tritt der Wille. Das Reich der Natur iſt das des Triebes, das Reich der Freiheit das des Willens. Hier tritt uns alſo der Gegenſatz zwiſchen beiden entgegen, der uns zugleich Licht über ihr Verhältniß zu einander giebt. Sie verhalten ſich eben wie Natur und Freiheit, wie Leben und Geiſt. Wie das Leben früher erwacht als der Geiſt, ſo der Trieb früher als der Wille. Wie aber Geiſt und Freiheit höher ſteht als Natur und Leben: ſo der Wille höher als der Trieb. So ausſchlüßlich demnach die Triebe das Seelenleben beherrſchen, ſo lange es noch Naturleben iſt: ſo entſchieden ſoll wenigſtens der Wille die Triebe beherrſchen, nachdem Geiſt und Freiheit in das Seelenleben eingetreten ſind. Nicht daß die Triebe unter-

drückt werden sollten, aber dienstbar sollen sie nur dem Willen seyn, wie dieser selbst dem Geiste. Das Leben, auch das der Seele, kann nicht ohne Triebe bestehen: sie sind die Erreger, die Beweger desselben; aber daß sie nicht die Seele mit sich fortreißen in das Unbegrenzte, worinne sie untergeht, darüber hat der Geist zu wachen: denn der Trieb kennt keine Schranke, wohl aber der Geist; und zu beschränken vermag der Geist die Triebe blos durch den Willen. So stört denn der Wille das Geschäft der Triebe nicht, aber er führt es zur Ordnung und Einheit, wenn er selbst vom Geiste, welcher Ordnung und Einheit ist, seinen Impuls erhält. Und so ist das Verhältniß des Willens zum Triebe auf einfache Weise ausgemittelt. Wie verhält sich aber der Wille zum Gemüthe, oder zur Seele als Gemüth? Es versteht sich, daß wir hier blos von demjenigen Verhältnisse sprechen, welches in der Einrichtung unseres Seelenwesens begründet ist. Die Seele als Gemüth hört nicht auf, auch nachdem der Geist erwacht ist, begehrendes Wesen zu seyn. Nun steht alles Begehren der Selbstbestimmung entgegen, welche das eigenthümliche Geschäft des freien Geistes mittels des Willens ist. Man sollte demnach meinen, daß, wo die Selbstbestimmung herrscht, das Begehren des Gemüths aufhören, d. h. das Gemüth geradezu getödtet werden müsse. Und in der That sind manche nach dem Rechten und Guten strebende Seelen auf diesen Irrweg gerathen, und haben in der Ertödtung des Gemüths, als unseres innersten Selbst, die höchste Aufgabe ihres Lebens und den Triumph des Geistes gesucht. Eine nähere Betrachtung aber zeigt die Grundlosigkeit dieser Ansicht. Die Seele als Gemüth sucht Seligkeit, und Seligkeit ist nur im Geiste: denn sie ist nur in der Freiheit. Das Gemüth sucht also, ohne sich dessen bewußt zu seyn, den Geist

ſelbſt. Wie könnte dieſer das Gemüth von ſich zurückſcheuchen? gerade umgekehrt muß er es an ſich ziehen. Wie aber? Ohne Vermittlung iſt dieß nicht möglich. Das geiſtig-vermittelnde kann nur der Wille ſeyn, der dem Gemüthe die Richtung vorſchreibt, durch welche es an den Geiſt gelangt. Nun giebt es in der That etwas im Gemüthe, welches fähig iſt dieſe Richtung zu ergreifen: es iſt der Glaube. Auf eine wunderbare Weiſe harmonirt der Glaube mit dem Geiſte in Einheit und Freiheit. Durch den Glauben nähert ſich alſo das Gemüth nicht nur, ſondern es einiget ſich auch dem Geiſte, und gelangt ſo zu ſeinem Ziele: der Seligkeit. Und ſo bewährt ſich das alte Wort: der Glaube macht ſelig. Wir ſehen aber zugleich, wie der Glaube durch den Willen angefacht und im Beſtehen erhalten werden muß, folglich den wichtigen Einfluß des Willens auf das Gemüth. Der Wille einiget demnach eben ſo wohl das Gemüth dem Geiſte als den Trieb. Iſt dieß auch hinſichtlich der Vorſtellkraft der Fall? Auf mehr als Eine Weiſe. Die Vorſtellkraft wird durch den Erkenntnißtrieb zur Thätigkeit erweckt. Da nun der Erkenntnißtrieb, wie der Trieb überhaupt, unter Leitung des Willens ſteht, (oder ſtehen ſoll,): ſo folgt ſchon hieraus, im Allgemeinen und mittelbarer Weiſe, der Einfluß des Willens auf die Vorſtellkraft. Allein auch ganz unmittelbar wird dieſe, zunächſt was das Denken betrifft, vom Willen beſtimmt. Niemand denkt, gleichſam durch einen mechaniſchen Stoß getrieben, ſondern das Denken entſteht und wird fortgeſetzt durch einen freien Impuls, den nur der Wille geben kann. Und nicht blos die freie Seite der Vorſtellkraft ſteht unter Leitung des Willens, ſondern ſogar die gebundene, d. h. die der Empfindung. Alle Beobachtung hat die Empfindung zur Baſis. Was iſt aber Beobachtung ohne

Aufmerksamkeit, und Aufmerksamkeit ohne Willen? Aber nicht genug. Da der Wille dem Geiste, und diesem das ganze Seelenleben dienen soll, so soll auch insbesondere das ganze Geschäft der Vorstellkraft dem Willen, wiefern er ein reiner und heiliger ist, unterworfen seyn, und eigentlich nichts in der Seele vorgestellt werden, als was auf das Ziel des Geistes: Heiligkeit und Lebens-Heiligung Bezug hat. Wie sehr sich die Seele in dieser Beziehung vernachlässigen und verschulden, wie sehr sie sich aber auch, durch rechte Handhabung des Willens im Reiche der Vorstellungen erheben, läutern, frei machen kann, lehrt einen Jeden sein eigenes Bewußtseyn und die Geschichte seines inneren Lebens. Wie wir ganz das Spiel unwillkührlicher Vorstellungen werden können, die uns zu ihren Sklaven machen, so sollen und können wir uns auch zu Herren aller unwillkührlichen Vorstellungen machen; eine Herrschaft, die sich sogar zum Theil bis in das Reich der Träume erstreckt. Doch dieß bedarf einiger Erläuterung, und führt uns von selbst auf die schlüßliche Betrachtung des Verhältnisses zwischen dem Willen und der schaffenden Kraft.

Wie die vorstellende Kraft, so finden wir die bildende, als Einbildungskraft oft thätig ohne den Willen, ja man darf sagen: wider Willen, so daß der Wille sie nicht zu bändigen vermag, wenn er schwächer ist und sie stärker. Namentlich ist in ihren Träumen die Seele eine Beute ihrer regellos bildenden Thätigkeit. Es ergiebt sich hieraus, daß der Wille und die Einbildungskraft nicht eine und dieselbe Kraft sind; obgleich, wie die Vernunft gebietet, und die Erfahrung lehrt, wenn wir unsern Willen gebrauchen, jene wohl unter die Herrschaft des letzteren gebracht werden kann. Wir wissen aber aus früherer Betrachtung, daß die Einbildungskraft

auch der schaffenden Kraft Feindin ist und diese in dem Maße unterdrückt, wie sie selbst herrscht. Steht demnach die schaffende Kraft mehr auf der Seite des Willens? ist sie ihm näher verwandt? ist sie am Ende vielleicht mit ihm eine und dieselbe Kraft? Als wir die schaffende Kraft näher betrachteten, mußten wir anerkennen, daß sie die Ur-Kraft, daß sie mit dem Ur-Willen Eins sey, aber auch zugleich eingestehen, daß unser Wille nicht zu schaffen vermag. Wir fanden in uns die schaffende Kraft und den Willen in dem Verhältnisse von Leben (Natur) und Geist (Freiheit), d. h. getheilt, dualistisch, aber doch verbunden, und zwar auf das innigste; in der Gottheit hingegen mußten wir beide, Leben und Geist, als identisch anerkennen, so wie wir das Ur-Wesen und die Ur-Kraft zu denken genöthiget sind. Ist nun in uns Phantasie (schaffende Kraft) und Wille nicht Eins, aber doch verbunden, so fragt sich: auf welche Weise? Die schaffende Kraft und der Wille begegnen sich in der Freiheit: denn beide sind frei. Gleichwohl läßt sich ein wesentlicher Unterschied zwischen der Freiheit der Phantasie und der des Willens bemerken. Der Wille ist Thatkraft, und als solche nothwendig frei, weil jede That ein Anfang, und Freiheit die nothwendige Bedingung jedes Anfangs ist. Der Wille an sich ist aber noch kein freier (reiner) Wille: er wird es erst, wenn er sich durch seine That zur Freiheit bestimmt, was nur geschehen kann, wenn er sich von der Freiheit zur That bestimmen läßt: denn er kann sich ja auch, wie wir gesehen, durch andere Motive bestimmen lassen, z. B. durch selbstische Begehrungen aller Art. Unser Wille ist also nicht unbedingt frei: dieß ist nur der (heilige) Schöpferwille. Dieß ist nun, wie wir ebenfalls gesehen haben, nicht der Fall mit der Phantasie, wiefern sie uns für frei schaffende Kraft

gilt, (was die Einbildungskraft nicht ist). Unsere Phantasie ist zwar nicht Thatkraft, gleich dem Willen: sie wäre sonst mit der Urkraft des Schöpfers selbst identisch, und unsere Seele und Gott wären sich gleich; aber dafür ist sie, was unser Wille nicht ist, reine Freiheit, und giebt sich als solche in dem Acte der Selbstbeschränkung zu erkennen. Sie bedarf aber zu diesem Acte eines Anfangs: und diesen kann sie blos durch den Willen erhalten. Sie ist also, so frei sie ist, durch den Willen bedingt, oder sie steht unter dem Willen. Der Wille kann ihr zwar nicht vorschreiben, was und wie sie schaffen soll, aber daß sie ihr Schöpfungswerk beginne, fortsetze und vollende, dazu bedarf sie des Willens. Sobald der Wille gebeut, erscheint die Phantasie, gleich einem Geiste auf den Ruf des Beschwörers, und spendet ihre himmlischen Schätze. Aber nur der reine Wille hat Gewalt über sie: denn nur durch Freiheit läßt sich die Freiheit bestimmen; der unreine Wille ist kein Schlüssel zum Himmelreich, sondern zur Hölle. Der Wille hat also keine unbedingte Gewalt über die schaffende Kraft der Seele. Nur über die Einbildungskraft, die Betrügerin, vermag auch der knechtische Wille zu gebieten: denn auch die Einbildungskraft ist, wie wir gesehen, knechtischer Art, und hat keine Befreiungskraft, sondern blos die Kraft zu fesseln. Die Seele, deren sie sich bemächtiget, ist eine gefangene Seele, und alle Gefangenschaft ist an sich selbst ein Unheil. Nur die schaffende Kraft kann, erwiesener Maßen, der Seele den Himmel geben, und nur der reine Wille kann diesen Himmel aufschließen. Was aber den Willen rein mache, haben wir ebenfalls früher gesehen: es ist der Glaube. Und hier erscheint uns von neuem der große Einfluß des Gemüths auf das ganze Seelenleben: denn der Glaube ist ja das innerste Wesen

des Gemüths, der Anker, an welchem die Seele in ihrem innersten Daseyn festhält, und von welchem losgerissen sie untergeht *). Wie der Wille durch den Glauben rein und frei wird, haben wir gesehen: denn daß der Wille, als bloße Thatkraft, noch kein freier Wille ist, ist so eben wieder erinnert worden, so wie, daß er zur That stets durch etwas, was er nicht ist, bestimmt werden muß: denn der Wille gleicht in dieser Hinsicht dem Triebe, der wohl die Kraft der Bewegung, aber nicht der Richtung, in sich enthält. Es wird oft von einem vernünftigen Willen, als dem reinen, gesprochen, und mit Recht; und mit gleichem Rechte wird diesem der unvernünftige Wille, oder der unreine entgegengesetzt, ganz auch unserer Ansicht gemäß. Was ist aber die Vernunft, oder das ihr einwohnende Element, anders als der Geist, und der Geist anders als das freie Wesen, welches in der Seele als Intelligenz, als Licht hervorbricht? und wie kann dieses Licht anders, oder unter welcher anderen Bedingung kann es erscheinen als im freien Zustande der Seele? und worinne anders besteht dieser freie Zustand als im Glauben? Mit dem Glauben tritt die Freiheit, mit der Freiheit die Intelligenz, mit der Intelligenz die Kraft des reinen Willens, mit dieser die Erregung der schaffenden Kraft, und mit dieser ihre Schöpfung, der Himmel, in die Seele ein. Aus diesem Himmel treten als Engel die Ideen der Wahrheit,

*) Nirgends ist dieser Untergang wahrer und klarer geschildert als in Göthe's Faust, der so zu sagen die psychologische Geschichte der untergehenden Seele ist, die, als begehrendes, vom Glauben losgerissenes Gemüth den (knechtischen) Willen reizt die Pforten der Einbildungskraft d. i. der Hölle zu öffnen und die haltlose Seele in ihren Abgrund zu ziehen.

Schönheit und Güte (Liebe) hervor, und führen die Seele freundlich ihrem Schöpfer entgegen. So zeugt unser Bewußtseyn, wenn wir es wagen diese Entwickelung des Seelenlebens aus dem Glauben und im Glauben, als in seinem reinen Elemente, zu beginnen. Allein dieses Beginnen ist eine That, und That ist auch das Fortschreiten in dieser Bahn, so wie des Weges Vollendung. Ohne Thun demnach, als den sichtbaren Erweis des in Wirksamkeit gesetzten Willens, kommt das Seelenleben mit allen hier genannten erfreulichen Erscheinungen gar nicht in Gang, und ohne Fortsetzung des Thuns kommt es ins Stocken. Und so bestätiget es sich denn hier von neuem, daß unser Leben unsere That ist, und daß Gutes thun oder Uebles thun den Unterschied zwischen Himmel und Hölle bezeichnet: denn auch nicht auf das bloße Thun kommt es an, sondern darauf, daß das, was wir thun, das Rechte sey. Der reine Wille also, die wahrhaft moralische Kraft, muß jeden Act unseres Seelenlebens bezeichnen, gleichsam jeden Athemzug desselben ausmachen; wir müssen immerfort im reinen Willen leben, um immerfort in der Freiheit, d. i. im Himmelreich zu leben. Jedoch hier tritt uns, wo nicht ein Widerspruch, doch eine unaufgelöste Aufgabe entgegen. So eben wird gezeigt, daß die freie That den freien Zustand bedingt; und gleich vorher ward erwiesen, daß die freie That durch den freien Zustand (Glauben) bedingt ist. Es ergiebt sich hieraus, daß beide einander gegenseitig bedingen, oder, daß keines ohne das andere gedacht werden kann, daß sie also unzertrennlich zusammen gehören. Das Bewußtseyn thut uns kund, daß der Glaube wie der Wille ursprünglich in unserer Seele vorhanden ist. Der Wille, wenn er erwacht, findet den Glauben im Gemüthe als das Nahrungsmittel für seine Reinheit, oder mit

andern Worten: der Wille wird durch den Glauben geläutert, geheiligt, gekräftiget: er wird durch ihn zur wahrhaft moralischen, zur heiligen Kraft. Ohne den Glauben ist der Wille unfruchtbar (für das Gute); ohne den Willen aber ist der Glaube unfruchtbar für die That, für das Leben der Seele selbst; er ist todt. Der Wille muß den Glauben beleben, der Glaube den Willen begeisten: denn im Glauben ist die Freiheit und folglich der Geist. Der geistige Wille ist der reine, der wahrhaft freie Wille; und so ist es doch zuletzt immer die Freiheit, welche die Seele in ihren mannichfaltigen Lebens-Erweisen einiget, und als das Band ihrer mannichfaltigen Triebe und Kräfte erscheint. Wir sahen sie als das Princip des Glaubens im Gemüthe, als das der Erkenntniß in der Vorstellkraft, als das des Bildens in der schaffenden Kraft, und endlich als das des reinen, heiligen Thuns in der Kraft zur That oder im Willen. Es ergab sich aber auch zugleich, daß der Wille gleichsam der Repräsentant der Freiheit in der Seele ist, und daß durch ihn alle Geschäfte des Seelenlebens geleitet werden, folglich auch das Schaffen (der Seligkeit) selbst, so daß die schaffende Kraft, obwohl ohne sie keine Seligkeit möglich, ja dieselbe, erwiesener Maßen durch diese Kraft zunächst zu Stande kommt, dennoch von der moralischen Kraft in ihrer Reinheit abhängig ist, so daß diese ganz eigentlich an der Spitze des Seelenlebens steht.

Siebentes Kapitel.

Die Seele als beharrliches und veränderliches, afficirbares und selbstthätiges, gebundenes und freies Wesen*) in persönlicher Individualität.

Wir müssen uns nun bemühen, nachdem wir die Seele in den einzelnen Erscheinungen ihrer inneren Wesenheit und Kraft vor dem Bewußtseyn aufgefaßt haben, sie nicht minder in den übrigen Eigenthümlichkeiten ihrer Individualität darzustellen, so weit

*) Der Verfasser hält für gut zu bemerken, daß er das Wort „Wesen" psychologischer Weise durchaus in keiner metaphysischen Beziehung braucht, sondern im Sinne des Sprachgebrauchs, als bezeichnend einen Gegenstand, dem man einen inneren Selbstbestand und einen Selbstzweck zuschreibt. Je deutlicher die Spuren davon sind, desto sicherer wird dem Gegenstande dieser Name zu Theil. Dagegen, wo wir bloßen Selbstbestand ohne Selbstzweck zu finden scheinen, reden wir blos von Körpern. Den Menschen, das Thier, die Pflanze nennt man Wesen; dagegen man Sonne, Mond und

dieß ohne besondere und bestimmte Rücksicht auf die früher angegebenen Beziehungen des Seelen-Wesens und Lebens möglich ist, als welche später in Betracht kommen. Wir finden demnach unser Ich, unser inneres Selbst, unsere Seele, im Bewußtseyn zunächst als etwas Beharrliches. So sehr unsere Zustände und Thätigkeiten wechseln mögen: dasjenige, woran diese Zustände haften, wovon diese Thätigkeiten ausgehen, unser Ich, unser Selbst, bleibt, jedoch nur innerhalb der Grenzen des Bewußtseyns*) und in Beziehung auf das Bewußtseyn, d. h. eben als Ich, als Person. „Deine Persönlichkeit ist heute noch dieselbe, die sie in deiner frühesten Jugend war." So muß sich ein Jeder sagen, der sich seines vergangenen Lebens erinnert und es mit dem gegenwärtigen vergleicht. Unsere Wünsche, Ansichten, Bestrebungen, so sehr sie im Laufe des Lebens wechseln mögen, sie waren und sind immer

---

Sterne, bei uns wenigstens, nur (Himmels-) Körper nennt, so wie was überhaupt keinen Selbstbestand hat und fremden Zwecken dient, ein Ding. Eine Uhr z. B. nennt man weder ein Wesen noch einen Körper, sondern ein Ding. Was nun die Seele betrifft, so wird man ihr wohl, nach diesem Sprachgebrauche, den Namen eines Wesens nicht streitig machen.

*) Dieß ist wohl zu bemerken: denn von einer Beharrlichkeit unserer Seele über die Grenzen des Bewußtseyns hinaus haben wir keinen Begriff; oder vielmehr: dieser Begriff widerspricht sich selbst: denn wir wissen eben nichts von unserm Selbst, außer wiefern es ein Ich ist, von unserm Ich aber wissen wir nichts ohne Bewußtseyn. Hieraus folgt, daß unser Ich nur unter der Bedingung des Bewußtseyns ewig fortleben kann. Das Bewußtseyn ist aber auch weder an Zeit noch an Raum gebunden, wiewohl wir in ihm Zeit und Raum vorstellen.

die unsrigen, sie gehören uns an; wir selbst bleiben, wir beharren bei allem Wechsel unserer Zustände und Thätigkeiten; beide sind nicht ohne uns, ohne unser Ich, denkbar, sie haften an uns, und unser Selbst ist, so zu sagen, ihr Träger, oder dasjenige, an welchem jene Zustände sind, und von welchem jene Thätigkeiten ausgehen: die Einheit, auf welche sich alle Mannichfaltigkeit unseres Seelenlebens bezieht. Und diese Einheit, diese Identität (Dieselbigkeit) ist es, welche das Beharrliche an der Seele ausmacht*).

Blicken wir nun genauer auf unser Ich, wie es uns als beharrliches oder identisches Wesen im Bewußtseyn erscheint, so bemerken wir bald an ihm den Charakter nicht blos der Einheit, sondern auch der Mannichfaltigkeit**). Wir müssen uns aber wohl hüten das Mannichfaltige in der Seele mit dem Wechselnden zu vertauschen. Zwar wechseln unsere Gefühle, Vorstellungen und Bestrebungen; aber das Vermögen zu allen diesen Modificatio-

---

*) Der Einwurf, daß der Wahnsinnige oder Verrückte ein anderes Ich, ein anderes Selbst als er selbst sey, wenn auch nur in seinem Wahne, kann nicht gelten. Ein solcher Kranker beweiset eben durch seinen Wahn, daß man nur fälschlicher Weise ein anderes Selbst zu seyn sich bedünken kann als man wirklich ist. Das Unwahre aber kann nie zur Wahrheit werden, aber wohl die Wahrheit bestätigen. So hier.

**) Dasselbe Ich ist strebendes, (expansiv,) vorstellendes, (contractiv,) und fühlendes (concentrisch) Wesen und in jedem dieser Acte so verschieden, wie Thesis, Antithesis und Synthesis in den Verstandesfunctionen, oder wie in der äußeren Natur Magnetismus, Electricität und Chemismus.

nen unſeres Daſeyns wechſelt nicht, ſondern iſt mit unſerm Selbſt unzertrennlich vereinigt. Unſer Selbſt als nicht-fühlend, nicht-vorſtellend, nicht-ſtrebend (begehrend und wollend) zu denken hieße einen lebendigen Leib ſeiner Glieder berauben, ihn verſtümmeln, und durch vollendete Verſtümmelung vernichten. Denn auch das Weſen der Seele, iſt wie der Leib, nur auf andere Weiſe, gegliedertes Weſen.

Die eben genannte dreifache Gliederung eines und deſſelben Weſens, welches durch dieſe Gliederung nicht getrennt oder geſpalten wird, ſondern in derſelben immer dieſelbe Einheit bleibt, die ihre Glieder durchdringt, umfaßt, zuſammen bindet und hält, kurz, dieſe Triplicität in der Identität (Dreieinigkeit) iſt der vollſtändige Charakter unſeres Selbſt als beharrlichen Weſens; wiewohl mit der Beharrlichkeit der Charakter oder vielmehr der ganze Gehalt unſeres Weſens noch nicht erſchöpft iſt. Denn wie der Schatten der Wolken über die Erde hin, ſo ziehen die Zuſtände der Seele in der Seele vorüber, immer wechſelnd, durchaus veränderlich. Freude und Leid, Sehnſucht und Hoffnung, Furcht und Bangigkeit, Zufriedenheit und Mißmuth, Kummer und Sorge, Zuverſicht und Verzagtheit, Friede und Unfriede, und ſo viele andere Stimmungen noch, wie wechſeln ſie alle im Gemüthe! Nicht minder wechſeln die Thätigkeiten der Seele. Wie mannichfaltig nicht blos, ſondern auch wie wechſelnd, iſt das Dichten und Trachten, das Denken und Wollen, das Schaffen und Bilden der Seele! Und alles dieß nicht außer, ſondern in der Seele, alſo der Seele angehörig, weſentlich. Iſt es nun das beharrliche Weſen, was ſich an der Seele verändert? Dieß wäre ein Widerſpruch, und iſt folglich unmöglich. Die Seele iſt demnach nicht blos beharrliches, ſondern auch veränderliches Weſen. Wie

ist dieß denkbar? Wir müssen zu diesem Behufe den Gegensatz des Beharrlichen und Veränderlichen noch schärfer auffassen. Wir finden die Seele eben so gewiß und unleugbar in ihren Zuständen und Thätigkeiten veränderlich, als wir sie in ihrer Einheit von Bestrebungs-, Vorstellungs- und Gefühl-Vermögen, oder in ihrem Charakter des dreieinigen Seyns unveränderlich finden. Es hält nicht schwer in diesem unveränderlichen Charakter eine gewisse Bestimmtheit oder Begrenztheit des Seelenwesens anzuerkennen: denn die Seele ist in dieses ihr dreieiniges Seyn gleichsam eingeschlossen; ihre innerste Einheit und Wesenheit erscheint nur unter den genannten drei Modificationen, und nie anders*). Wir nennen aber eine bleibende, unveränderliche Begrenzung eine Form**). Das dreieinige Seyn der Seele ist also die Form der Seele, oder das bestimmte Seyn derselben. Nun sind wir genöthiget an Allem, woran sich eine Form offenbart, eben dasjenige vorauszusetzen, woran sie sich offenbart, folglich etwas, das nicht Form ist,

---

*) Hieraus ergiebt sich, wie unrecht diejenigen thun, welche den eigentlichen Charakter der Seele im Denk- oder im Vorstellungsvermögen finden; wie einseitig also, und folglich wie irrig, eine Philosophie seyn muß, welche blos vom Vorstellen, oder bestimmter vom Denken ausgeht, und den Begriff nicht blos zum Inbegriffe alles Wissens, sondern auch alles Seyns macht.

**) Der Verfasser versteht hier unter Form blos die nothwendige Bestimmtheit des Seelenwesens, wiefern sie zwar erkennbar, aber keineswegs für die Anschauung gegeben ist; also nichts anschauliches (sinnliches), aber eben so wenig etwas gesetzliches (geistiges); kurz: eine für die innere Wahrnehmung unabänderliche Beschaffenheit der Seele.

folglich ein Freies, Unbegrenztes (den Stoff*). Wir sind demnach genöthiget in der Seele, als Gegensatz ihrer Form, ein freies, derjenigen Veränderungen fähiges Wesen anzuerkennen, die wir in den Zuständen und Thätigkeiten der Seele gewahr werden. Die Beschaffenheit dieses veränderlichen Wesens muß aber etwas näher betrachtet werden. In unsern Seelen-Zuständen nämlich fühlen wir uns afficirt oder bestimmt, in den Seelen-Thätigkeiten hingegen sind wir uns unseres Bestimmens bewußt. Um afficirt zu werden bedürfen wir der Empfänglichkeit; um selbst zu bestimmen, des Wirkungsvermögens. Nun sind aber Empfänglichkeit und Wirkungsvermögen die beiden Merkmale der Kraft überhaupt oder des Grundes der Thätigkeit in der Erscheinungswelt: denn jede Kraft, wenn sie wirken soll, muß zu diesem Wirken sollicitirt werden, und das letztere ist nur unter der Bedingung möglich, daß die Kraft für erregende Reize empfänglich ist. Das Veränderliche an der Seele ist also die Kraft der Seele, oder die Seele als Kraft. Dasjenige aber, was an der Seele Kraft ist, ist das Gegentheil dessen, was an ihr Form oder Begrenzung ist, folglich freies Wesen. Und so ist demnach die Seele, sofern sie veränderlich ist, freies Wesen oder Kraft. Eines erklärt das andere. Wo Freiheit ist, ist Kraft, und wo Kraft, Freiheit;

*) Das Wort Stoff enthält einen durchaus dunklen Begriff, der zu vielen Mißverständnissen und Irrthümern Veranlassung geben kann und gegeben hat. Weit besser ist an seiner Stelle das Wort Wesen, dessen Begriff das den Erscheinungen zum Grunde liegende Innere bezeichnet. Da nun die Form das Entgegengesetzte des Wesens ist, so lernen wir sie hier zugleich als das Aeußere erkennen, als durch welches sich das Innere offenbart. Form und Wesen unterscheiden sich also wie Aeußeres und Inneres, wie Schranke und Freiheit. Dieß ist ihr wahres Verhältniß.

beide sind identisch. Von welcher Freiheit aber kann hier die Rede seyn? offenbar blos von der Freiheit als Vermögen: denn das Vermögen ist die Kraft selbst, wiefern sie zu aller Wirksamkeit vorausgesetzt werden muß. Also das Vermögen bestimmt zu werden (in den verschiedenen Zuständen) und das Vermögen selbst zu bestimmen, ist der Charakter derjenigen Freiheit, welche der Seele als veränderlichem Wesen zukommt. Auf dieses Doppel-Vermögen gründet sich die Bildsamkeit oder Bildungsfähigkeit der Seele, von welcher weiterhin die Rede seyn wird. Vor der Hand beschäftiget uns blos der Gegensatz des Beharrlichen und Veränderlichen in der Seele. Je deutlicher wir diesen entwickeln, desto klarer tritt uns ein scheinbarer Widerspruch entgegen. Nämlich abgeleugnet kann dieser Gegensatz nicht werden: das Bewußtseyn spricht ihn zu entschieden aus. Kraft und Form, oder freies und begrenztes, oder veränderliches und beharrliches Wesen, dieß sind die letzten Fäden, in welche sich das Gewebe unseres Seelenwesens vor dem Bewußtseyn auflösen läßt. Wie kann nun dieselbe Seele beharrliches und auch veränderliches Wesen, oder um bildlich zu reden, wie kann sie zugleich festes und flüssiges Wesen seyn? Nur dann ließe sich diese Beschaffenheit der Seele ohne Widerspruch denken, wenn beide Elemente durch etwas Drittes ausgeglichen würden, in welchem sie beide enthalten wären. Und in der That ergiebt es sich aus strenger Selbstbeobachtung, daß diese Elemente nichts weniger denn getrennt sind; im Gegentheile sind wir genöthiget, ihre ursprüngliche Vereinigung anzuerkennen. Unter ursprünglicher Vereinigung verstehen wir aber das Gegentheil aller Zusammensetzung: nämlich ein inneres und nothwendiges, und, als solches, von innen nach außen tretendes Verbunden-seyn. Wie läßt sich dieses von den Elementen

der Seele behaupten? durch nichts anderes als eben durch die Nothwendigkeit ſeines Anerkennens vor dem Bewußtſeyn. Unſere Seele, unſer Selbſt, unſer Ich erſcheint vor dem Bewußtſeyn als Eines, deſſen mögliche Getrenntheit wir uns nicht denken können. Wir können uns das Ich als gar nicht vorhanden denken, ſobald wir das Bewußtſeyn hinwegdenken: denn bekanntlich giebt es nur vor dem Bewußtſeyn ein Ich; allein verſchiedene Beſtandtheile des Ichs zu fixiren, aus denen es als Reſultat ihrer Zuſammenſetzung hervorginge, das vermögen wir nicht: denn das Ich wird zu jeder Unterſcheidung, folglich auch zu jeder Zuſammenſetzung, als Einheit vorausgeſetzt. Wenn wir demnach im Ich ein Entgegengeſetztes (wie Kraft und Form) unterſcheiden, ſo können wir dieſes nicht anſehen als der Einheit vorausgehend, ſondern als aus der Einheit hervorgehend, folglich als urſprünglich mit ihr verbunden. Nun ſind wir, erwieſener Maßen, allerdings genöthiget, im Ich Kraft und Form zu unterſcheiden: wir vermögen dieß alſo nur unter der Bedingung, daß wir beides als urſprünglich in der Einheit enthalten anerkennen. Es giebt daher, genau betrachtet, gar keine Elemente des Ichs, aber auch eben ſo wenig ein urſprünglich einfaches Ich, ſondern die Einheit deſſelben iſt, wie ſchon in der Beobachtung früher nachgewieſen und durch dieſelbe bekräftiget worden, urſprüngliche Dreieinigkeit, indem die Theſis eben ſo nothwendig und unzertrennbar von der Antitheſis, als dieſe von der Syntheſis iſt. Was ſchon Pythagoras erkannt hat, indem er ſagte: Monas und Dyas zugleich — nicht eine von beiden für ſich — ſeyen die Anfänge aller Dinge (αρχαι των ονταν).*) Die vollſtän-

*) Wenn wir demnach genöthiget ſind, die Gottheit, als ſich in Ein Bewußtſeyn zuſammenfaſſend, zu denken,

dige Weſenheit der Seele iſt demnach Einheit (der freien Kraft) in Dreiheit (der Form), ſo daß, was wir ſchon früher als bloße Erſcheinung im Bewußtſeyn aufſtellten, hier ſeiner Denknothwendigkeit noch dargelegt iſt. Dieß führt uns aber auf eine nähere Betrachtung der vermittelnden Einheit ſelbſt, welche, wie geſagt, mehr iſt als das blos Beharrliche in der Seele, ſondern welche ſowohl dieſes, als das Veränderliche in ſich faßt. Nämlich, obwohl Kraft und Form in der ſelbſtbewußten Seele oder im Ich unzertrennlich ſind, ſo hat dennoch die Einheit im Ich als Einheit ihren beſondern Charakter, und das Bewußtſeyn weiſet ihn deutlich nach. Nämlich er muß die Beſtimmtheit der Form, und die Unbeſtimmtheit des Weſens (Kraft) enthalten, ohne doch eines von beiden ausſchlüßlich zu ſeyn. Einen ſolchen Charakter finden wir nur im Ich ſelbſt, oder in der Perſönlichkeit. Daß das Ich Einheit iſt, bezweifelt Niemand, der ſeiner ſelbſt bewußt iſt; daß dieſe Einheit ein Beharrliches und durch ſeine Beharrlichkeit beſtimmtes, alſo der Form gleiches, iſt, kann eben ſo wenig bezweifelt werden; und daß das Ich, als die Quelle aller Selbſtbeſchränkung, nothwendig frei, folglich unbeſtimmt, alſo der Kraft überhaupt gleich ſeyn müſſe, geht mit derſelben Evidenz wie das erſte hervor. Allein hiemit iſt der

---

ſo können wir ihr ſchlechterdings das Attribut der Dreieinigkeit nicht verweigern, nur nicht nach unſerm beſchränkten Maßſtabe, nach welchem die Ichheit lediglich in die Einheit fällt, ſondern nach dem abſoluten, nach welchem ſie der Dreieinigkeit eigenthümlich iſt als Ein Geiſt in drei Perſonen. Vergeblich bemühet man ſich dieſe Beſchaffenheit des göttlichen Grundweſens für eine Abſurdität auszuſchreien; es würde dieß wenigſtens eine unſerm Bewußtſeyn abgenöthigte Abſurdität ſeyn.

Charakter der Einheit im Ich noch nicht erschöpft. So lange wirklich Einheit im Ich ist, erscheint dieselbe als Identität oder Sichselbstgleichheit; und diese ist der Charakter der Wahrheit. Sich selbst gleich seyn, oder wahr seyn ist eines und dasselbe. Daher ist auch Einheit und Wahrheit dasselbe. Wahrheit ist demnach in der Seele nur so lange Einheit in ihr ist. Man sollte glauben, daß, dem Gesagten zu Folge, die Einheit nie aus der Seele verschwinden könnte: aber man muß bedenken, daß das Ich ein freies ist, und durch seine Freiheit die Einheit aufheben kann, nicht der Möglichkeit, aber der Wirklichkeit nach. Und dieß ist eben die traurige Erfahrung unseres Seelenlebens, daß wir so häufig im Zwiespalte mit uns selbst sind. Daher auch nicht selten der Zweifel an unserer Freiheit, weil wir so selten uns selbst gleich sind, d. h. uns als identische, wahrhaft persönliche Wesen verhalten. Allerdings ist unsere Persönlichkeit, wie Alles an uns, etwas Gegebenes; allein sie ist zugleich etwas, das wir behaupten müssen, oder wir haben es nicht. Und darinne besteht das offenkundige Geheimniß, das Wunder unserer Freiheit. Die Persönlichkeit schließt uns das Geheimniß der Freiheit auf, und diese hinwiederum das der Persönlichkeit (Ichheit), so wie diese endlich die Beschaffenheit des beharrlichen und wechselnden Doppelwesens unserer Seele.

Es ist aber nicht genug zu wissen, daß in unserer Seele außer dem Beharrlichen ihres Wesens eine Veränderlichkeit ihrer Zustände und Thätigkeiten Statt findet, und daß beides das Beharrliche und Veränderliche an unserer Persönlichkeit haftet, sondern wir müssen auch wissen, wodurch der Wechsel unserer Zustände und Thätigkeiten erzeugt wird, und von welcher Beschaffenheit diese Zustände und Thä-

tigkeiten sind. Was nun das erste betrifft, so sind wir uns bewußt, daß Alles, wodurch wir afficirt werden, unsern Zustand verändert. Wir können aber afficirt werden erstlich von außen durch unsere Empfindungen und die von ihnen erregten Gefühle und Vorstellungen. Die Quelle aller unserer Empfindungen von außen her sind die Sinne. Jeder Sinn erregt seine bestimmte Empfindung, jede Empfindung afficirt uns angenehm oder unangenehm; und so ergiebt sich, was wir Alle wissen, daß wir unausgesetzt in einem Elemente angenehmer oder unangenehmer Gefühle hin und her wogen. Aber jede Empfindung erregt auch ihre bestimmten Vorstellungen; diese wechseln demnach eben so wie die Empfindungen wechseln, d. h. sie sind unendlich mannichfaltig. Und so kann denn das Leben unserer Seele, wiefern es von außen her erregt wird, nie in Stocken gerathen, wenn wir uns nicht absichtlich allen Empfindungen und ihren Einwirkungen verschließen. Allein wir thun eher das Gegentheil. Nur zu sehr sind wir gemeinhin den Sinnen und den durch sie erregten Gefühlen und Vorstellungen hingegeben; oft ganz widerstandlos geben wir uns ihnen Preis, und erfahren so Zustände der Unruhe, des Zwiespalts, der Unzufriedenheit in unserm inneren Selbst, welche, wie die Stürme auf dem Meere das Schiff, so unsere Seele ganz aus ihrer Bahn treiben. Woher dieß? daher, daß wir uns eben blos afficiren lassen, ohne Widerstand, ohne Selbstthätigkeit, ohne Herrschaft über unsere Affectionen, ohne Erweis und Aufrechterhaltung unserer Freiheit. In dem Augenblicke, wo die Seele aufhört, sich ihre Freiheit zu erhalten, geräth sie in den Zustand der Unseligkeit. Und dieß ist nicht blos der Fall bei den Affectionen von außen, sondern auch bei denen von innen, wenn wir uns von ihnen beherrschen lassen. Diese inneren

Affectionen entſpringen aus unſern Trieben, Begehrungen und Neigungen, nicht ſowohl wiefern ſie überhaupt auf das Aeußere gerichtet ſind, als vielmehr, wiefern ſie es ſchrankenlos ſind. Das Aeußere an ſich iſt zur Erregung unſeres Lebens und unſerer Thätigkeit durchaus nothwendig. Aber eben nur erregt werden ſoll das Leben der Seele und ihre Thätigkeit, nicht durchaus beſtimmt, d. h. der Freiheit beraubt, als wodurch es aufhört ein inneres (geiſtiges) zu ſeyn, und zu einem äußeren (natürlichen) und dadurch gebundenen wird. Wovon bald mehr. Unſere Zuſtände können mannichfaltig gebunden ſeyn und in dieſer Gebundenheit wechſeln, ſo daß die Seele gar nicht aus ihr herauskommt; aber auch die freien Zuſtände wechſeln, je nachdem die Freiheit entweder im Gemüthe, oder im Geiſte, oder im Willen offenbar wird. Daß der Urſprung der freien Zuſtände ein ganz anderer iſt als der der gebundenen, iſt an ſich klar; und wenn dieſe aus unſerm Afficirt- oder Beſtimmt-werden entſpringen, ſo müſſen jene natürlich aus unſerer Selbſtbeſtimmung, folglich aus der Thätigkeit der Seele abgeleitet werden. Allein nicht alle Thätigkeit der Seele entſpringt aus der Kraft der reinen (geiſtigen) Selbſtbeſtimmung: es würde ſonſt keinen böſen Willen und keine böſe That geben. Daher können ſelbſt aus der Thätigkeit der Seele gebundene Zuſtände entſpringen.

Alle Thätigkeit ſelbſt jedoch iſt als ſolche den Zuſtänden aller Art entgegengeſetzt, weil ſie allezeit ein Beſtimmen iſt, der Zuſtand aber etwas beſtimmtes. Wir unterſcheiden aber dreierlei Arten von (Selbſt-) Thätigkeit in der Seele: das Denken, das Wollen, und das Schaffen, und zwar alles dieß der Freiheit unterworfen, und folglich ſchon darum dem Wechſel. Das Vermögen zu allen die-

sen Thätigkeiten beharrt, sie selbst aber, wie wir täglich erfahren, sind höchst veränderlich. Wie oft ändern wir unsere Gedanken, unsere Ansichten über gewisse Gegenstände; wie wechselt die Einbildungskraft mit ihren Bildern; ja ist unser Wollen oft nicht blos morgen ein anderes als heute, sondern sogar im nächsten Augenblicke ein anderes als im jetzigen? Diese höchste Beweglichkeit unseres denkenden, wollenden, schaffenden Wesens kommt allerdings unserem Seelenleben gar sehr zu Statten, allein sie wird ihm eben so nachtheilig, wenn das Vermögen der Selbstthätigkeit den Charakter der Veränderlichkeit in sich gleichsam zur andern Natur werden läßt: denn jene Beweglichkeit muß an einem Unbeweglichen hangen: und dieß ist der Geist. Losgerissen vom Geiste flattert unser Denken und Wollen und Schaffen haltungslos umher, und unsere Seele geräth in einen Zustand, der zwar dem gebundenen entgegengesetzt, aber darum kein besserer ist, nämlich in den ungebundenen, der, nur auf andere Weise als der erstere, ebenfalls das Gegentheil des freien, folglich ein unseliger ist. Das Vermögen des Wechsels unserer Thätigkeiten ist das Eigenthum der Seele vermöge ihrer Freiheit; ja sie würde gar nicht denken, wollen, schaffen können, wenn nicht Thätigkeit und Veränderung in ihr unzertrennlich wären; allein ohne feste Stütze ihrer Thätigkeit verliert sie sich selbst, indem sie sich nur durch Identitat in ihrer Persönlichkeit zusammenhält. Und in der That kann die Seele bis zum Verluste der Persönlichkeit (wenn auch meist nur zum vorübergehenden) verflattern, wenn sie sich der Ungebundenheit hingiebt. So viel über das afficirbare und selbstthätige Wesen der Seele, als Grundbedingung ihres Daseyns und Lebens, aber auch zugleich als Grund der Möglichkeit mannichfaltiger Ausartung. Wovon bald mehr.

Doch vor dem Schlusse dieses Kapitels müssen wir noch eine Unterscheidung von Wichtigkeit berücksichtigen. Ein anderes nämlich sind die gebundenen und freien Zustände der Seele, die wir so eben betrachteten, ein anderes ist das gebundene und freie Wesen der Seele selbst. Jene ersten sind etwas Zufälliges im Seelenleben, oder wenigstens etwas Erworbenes: das gebundene und freie Wesen der Seele aber ist etwas natürliches, oder bestimmter, etwas in der Einrichtung der Seele gegründetes, das hier näher betrachtet werden muß. Wenn die gebundenen und freien Zustände der Seele einander ausschließen, so daß die eine Art nicht neben der andern bestehen kann, so waltet dagegen das gebundene und freie Wesen der Seele nicht blos verträglich neben einander, sondern beides ist sogar auf das innigste verbunden. Doch was verstehen wir unter gebundenem und freiem Wesen der Seele? Gebunden ist das Wesen der Seele, wiefern demselben eine Einrichtung zukommt, von der sie nicht abweichen kann. Das erste und engste Band der Seele ist das Bewußtseyn. Die Seele ist wie mit ehernen Klammern an das Bewußtseyn befestiget; und wohl ihr, daß dem so ist: denn durch das Bewußtseyn ist sie mit dem Geiste verbunden, der ihr die Bürgschaft des ewigen Lebens ist, wenn sie anders dieses nicht selbst verscherzt, indem sie sich vom Geiste lossagt; was sie kann, weil ihr Verhältniß zu ihm nur eine durch das Bewußtseyn vermittelte Verbindung, aber keine Gebundenheit ist, gleich der an das Bewußtseyn selbst. Sodann ist die Seele gebunden an das, was Kant die Formen der Anschauung und des Denkens nennt, und in denen wir allerdings auch die Schranken des endlichen Daseyns der Seele anerkennen, doch so, daß sie nicht etwa lediglich an der Seele haften, sondern die Schranken sind für alles Seyn, das noch

kein reines, d. h. ewiges Seyn, sondern ein Werden ist, also für die ganze Natur, in welcher und als welche sich auch die Seele entwickelt. Denn sowohl das Universum im Raume, als die Geschichte in der Zeit ist nicht etwas, was das Leben der Seele erfüllte, oder gar nur ein Theil dieses Lebens, sondern im Gegentheile gehört das Leben der Seele zum Inhalte des Universums und der Geschichte. Auch beherrschen die Gesetze, oder vielmehr die nothwendigen Thätigkeits-Weisen der bildenden Seelenkraft, nicht etwa blos die Seele selbst, sondern die ganze Natur ist dem Zwange von Thesis, Antithesis und Syntheſis in ihren magnetischen, electrischen und chemischen Processen, kurz, im fortgehenden Schöpfungs-Acte unterworfen, und die Seele erkennt in ihrer inneren Einrichtung nur die äußere, so wie in dieser jene. Wir müssen dieß entweder eingestehen, oder, wie Fichte, die Seele zu einer reinen Subjectivität machen; gegen welchen Frevel das Bewußtseyn sich mit lauter Stimme erhebt. Und wer will dieses Lügen strafen? Endlich ist die Seele gebunden in ihren Trieben, die wie Strahlen aus Einem Lichtpunkte sich über den ganzen Lebenskreis der Seele verbreiten, und die Erreger und Beweger derselben eben so wohl in der metaphysischen (ethischen), als in der physischen Sphäre sind. Der Trieb nach Wahrheit, Freiheit und Seligkeit ist der Seele eben so eingeboren, als der Nahrungstrieb, der Erhaltungstrieb, und der Geschlechtstrieb. Und wenn gleich die Seele an keinen Trieb so gebunden ist, daß sie demselben gezwungen folgen müßte, so ist doch ihr Wesen selbst, so weit es Trieb ist, und als solcher, gebunden, und in dem Umkreise ihrer Triebe selbst ist folglich die Seele nicht frei. Aber frei ist sie natürlicher Weise überall, wo sie nicht gebunden ist. Das freie Wesen der Seele aber, im Gegen-

ſatze ihres ſo eben aus einander geſetzten gebundenen Weſens, wird eben erſt durch dieſen Gegenſatz in ſeiner wahren Beſchaffenheit und ſeinem ganzen Umfange erkannt. Die Seele iſt frei im Bewußtſeyn, frei in Raum und Zeit, frei innerhalb der Schranken des Denkens, frei außerhalb ihrer Triebe. Das Bewußtſeyn feſſelt die Seele nicht, obwohl es dieſelbe an ſich gebunden hält, daß ſie ſich nicht verliere im Gewirre ihrer Vorſtellungen, Gefühle, Triebe. Ja das Bewußtſeyn giebt der Seele erſt ihre Freiheit mit der perſönlichen Individualität oder mit der Ichheit. Nur das Ich iſt der Selbſtbeſtimmung fähig, und nur in dieſer Fähigkeit liegt die Freiheit, nicht als Zuſtand (actu, oder der Wirklichkeit nach,) ſondern als Vermögen, (potentiâ, oder der Möglichkeit nach). Aber das Vermögen der Freiheit behält die Seele, als etwas ihr weſentliches, neben und in ihren Schranken, nur nicht in dem Grade, daß ſie ſich gegen dieſe Schranken ſelbſt wenden und ſie vernichten könnte, ohne ſich für dieſes Daſeyn (das räumlich-zeitliche) ſelbſt zu vernichten, wie dieß im Selbſtmorde geſchieht. Gerade dieſe Schranken erhalten die Seele im Daſeyn, ja in der Freiheit, indem ſie ohne Schranken in Nichts verflattern, folglich auch aufhören würde frei zu ſeyn. Man kann allerdings von dem freien Weſen der Seele nichts ausſagen, als daß es eben iſt: es iſt das Seyn der Seele ſelbſt, aber ein gänzlich unbeſtimmtes Seyn; doch es iſt die Quelle aller Beſtimmung und Beſtimmtheit, und folglich der Stoff — wenn wir uns dieſen Ausdruck erlauben wollen, — aus welchem das Seelenleben gleichſam gewebt wird. Im freien Weſen der Seele iſt weder Gutes noch Böſes, weder Heiligkeit noch Sünde, überhaupt weder Gefühl, noch Gedanke, noch That: das freie Weſen der Seele iſt nichts als ihr nacktes Lebensprincip,

nichts als der Keim, aus dem sich das Seelenleben in dem Boden des Raumes und der Zeit entwickelt, um der Ewigkeit entgegen zu reifen. Ohne ihr freies Wesen wäre die Seele nicht was sie ist, eben so wenig als sie ohne ihr gebundenes Wesen die Seele wäre, die sie ist. Ihr freies Wesen gleichet dem Strome, ihr gebundenes den Ufern des Stroms: beide bedingen einander gegenseitig und sind zu Einer Individualität, zur Seele selbst, verschmolzen.

Achtes Kapitel.

Die Seele als Bildungs- und Seligkeit-fähiges, so wie als Verbildungs- und Unseligkeit-fähiges Wesen.

Wir haben die Seele bisher als bildende Kraft betrachtet und die Quelle dieser Kraft in der Freiheit gefunden. Jedoch unsere letzten Betrachtungen über die Seele als beharrliches und veränderliches, als selbstthätiges und afficirbares, als gebundenes und freies Wesen, haben uns dahin geführt, daß wir nun auch an ihr ein Bildungs-fähiges Wesen, d. h. ein solches erkennen können, welches geeignet ist Bildung anzunehmen. In dieser Hinsicht würde sich die Seele von keinem Naturwesen unterscheiden: denn die ganze Natur geht auf Bildung aus und ist in der Bildung begriffen: sie ist ein Gebildet-Werden, gleichsam eine Geschichte der Bildung des Ungebildeten. Was nur immer in der Natur als Stoff erscheint, muß auf eine oder die andere Weise in die Form eingehen: und das Eingehen in die Form

ist Bildung. So ist demnach die ganze Natur ein Gebild, oder eine unendliche Mannichfaltigkeit von Gebilden, von der niedrigsten Stufe elementarischer Zerstreutheit bis zur höchsten organischen Verbindung und Einheit. Und wunderbar! in dem Maße, wie die ungebundenen Naturkräfte in die Form eingehen, treten sie an das Licht, und werden des Lichts theilhaftig, und, durch das Licht, des Lebens. Das Leben wohnt im Lichte, und wo noch Finsterniß ist, da ist noch kein Leben. Auch haben wir schon früher das Licht als das formende Princip erkannt. Tief in den dunkeln Schoos der Erde dringt das Licht, einverleibt den beweglichen Quellen, welche die Starrheit der Massen auflösen und in sich aufnehmen und mit sich fortführen in das Reich der Gestaltung. Ein Vorspiel gleichsam der Gestaltung sehen wir in den Krystallen, diesen Elementen des Formenreiches. Im Krystalle und seinen zu Baumartigen Verzweigungen zusammenschießenden Combinationen wird so zu sagen die Pflanzengestalt angedeutet und vorgebildet. Aber nicht das in flüssiger Quelle verhüllte und verleibte Licht, sondern nur das offenbare und freie vermag den Bildungsstoff zu lebendiger Pflanze zu steigern und zu eigener Gestaltung zu kräftigen. Die Oberfläche der Erde, von dem ausgegossenen Sonnenlichte bestrahlt, wird zur Werkstätte des Pflanzenreichs, das sich hier vom Moose bis zur Ceder, von den tiefsten Elementen bis zum höchsten Gipfel der Gestaltung ausbildet. Wohl ist diese Gestaltung eine lebendige, vom Lebensreize des Lichts durchdrungen. Aber noch ist in der Pflanze das Licht nur Lebensreiz, nicht eigenes Leben. Das eigene Leben in der Gestalt erwacht erst, wenn das Licht in die Gestalt selbst eingeht, sich gleichsam in ihr verkörpert als belebendes Princip (im Nerven). Wo der Lichtstrahl verleiblicht in die Gestalt eintritt, da erwacht

die Pflanze zum Leben und wird regsam aus innerer Kraft, sich selbst bewegend, sich losreißend von den Banden der Erde, nur noch durch das Band der Sinne der Mutter verbunden, durch den Trieb aber höhere Nahrung suchend, ja seines Gleichen suchend zum Mitspiele, zum Mit-Gefühle, zur Mit-Theilung der freien Lebenskraft und des Lebens selbst. Und so sehen wir im Leben des Thiers ein Vorspiel des Menschenlebens, in welches der Geist eintritt, der den Sinn zur Vernunft, den Trieb zum Willen, das Gefühl zum Gemüthe veredelt, welches zum Behälter und Bewahrer der Seligkeit wird, wenn die Bildung der Seele vollendet ist. Denn ein fortgesetzter Bildungsproceß ist auch das Leben der menschlichen Seele, oder soll es wenigstens seyn. Bildung ist das Losungswort vom Krystalle an bis zur Menschenseele hinauf. Ueberall aber ist das Licht das bildende Princip in immer steigender Enthüllung, als Quell, als Sonnenstrahl, als Nerv und als Geist. Ganz frei, ganz entkörpert ist das Licht nur im Geiste, in welchem es sich als Bewußtseyn anschaut. Und so geht denn die Bildung, die Ausgestaltung der Menschenseele im Bewußtseyn, im Geiste selbst, vor sich, wenn sie überhaupt vor sich geht. Denn das ist der Unterschied zwischen dem Bildungsprocesse in der gesammten Natur und in der Seele des Menschen, daß alles Element und Wesen in der Natur genöthiget ist die ihm beschiedene Bildung anzunehmen, ohne sich ihrer bewußt zu seyn, die Menschenseele aber diese Nöthigung im Bewußtseyn erfährt, ohne zur Annahme der ihr beschiedenen Bildung gezwungen zu seyn: denn sie kann sich derselben sogar widersetzen. Unsere Seele könnte aber keine solche Nöthigung im Bewußtseyn erfahren, wenn sie nicht bildungsfähig wäre; und sie könnte dieser Nöthigung nicht widerstreben, wenn sie nicht frei wäre. Diese Bildungsfähigkeit demnach kann nur

in ihre Freiheit niedergelegt seyn, weil die Bildung der Seele ihrer freien Annahme derselben überlassen ist, d. h. die Seele kann nicht gebildet werden, ohne an ihrer Bildung selbst zu arbeiten, oder ohne die Kraft der Selbstbildung zu besitzen. Das Princip aller Bildung ist aber das Licht, welches in der Seele als Geist erscheint. Der Geist enthält also die Form, welche die Seele sich zu eigen machen, sich anbilden soll. Dürfen wir noch fragen, welche Form wir uns zu eigen machen, welche Gestalt wir unserer Seele anbilden sollen? welche anders als die des Vollkommenen, des Göttlichen: denn dieß ist ja der Geist. Nun ist aber unsere Seele erwiesenermaßen in ihrer persönlichen Individualität dreifaches oder dreieiniges Wesen, und in dieser Hinsicht schon ein Abbild des Vollkommenen, oder wenigstens die lebendige Grundlage zur Vollkommenheit. Diese Grundlage aber soll ausgebaut werden, wie wir ebenfalls früher anerkannt haben, im Gemüthe zur Liebe, in der Vorstellkraft zum Lichte, und in dem Willen zur schaffenden Kraft, als welche das Vollendete nicht nur in sich trägt, sondern dasselbe auch aus sich hervor und in das Aeußere gestaltet, um dem Bedürftigen mitzutheilen, was sie selbst im Ueberflusse besitzt: Leben, Licht, Liebe; ganz nach Art und Weise der Gottheit. Aber die Seele muß erst haben, was sie geben soll; und dieses Haben erlangt sie erst durch ihre Selbst-Bildung, nach der Form, nach dem Urbilde des Geistes. Der Geist (Gott) ist das Urbild der Liebe, der Wahrheit und der Heiligkeit. Nach diesem Urbilde soll die Seele sich bilden, hiezu hat sie die Eigenschaft in ihrer Bildungsfähigkeit, so wie in dem ihr eingebornen Bildungsvermögen selbst.

Eine heilige Nothwendigkeit ist in dieser Gesammteinrichtung des Seelenwesens nicht zu verkennen: denn

überall begegnet dem Seelenleben die heilsame Schranke, das Lebensgesetz der Freiheit, der Grenzwächter des wahren Seelenlebens; überall finden wir die Warnungstafel, daß wir das „Leben unserer Seele" nicht in die Schanze schlagen sollen. Wie die Henne über ihr Küchlein, so wacht der Geist im Bewußtseyn über unsere Seele, daß sie nicht irre gehe, nicht sich verliere. Es muß also doch wohl etwas Köstliches um unsere Seele seyn, in ihr muß ein großer Schatz verborgen liegen, der um keinen Preis verloren gehen soll. Und dieser Schatz? er ist das Leben, und das Leben ist Seligkeit. Leiden ist, wie früher gesagt wurde, nicht Leben, ist Trennung vom Leben, wie bald ausführlicher aus einander gesetzt werden soll. Ist nun Leben nicht Leiden, also nicht Schmerz, so ist es Freude und in dem Maße mehr Freude, als das Leben selbst unbeschränkter ist. Nun ist das unbeschränkteste Leben das rein freie, als welches eben darum frei ist, weil es sich die Freiheit zum Gesetze macht. Das rein freie Leben ist also das Leben in der höchsten Freude, oder das selige Leben. Seligkeit und Leben ist ihm Eines. Diese „vollkommene Freude" ist ursprünglich nur in Gott gedenkbar, dem allein Heiligen, der in seiner Heiligkeit (vollkommenen Gerechtigkeit) durchaus frei ist. Nun finden wir aber unsere Seele, der bisherigen Entfaltung ihres Wesens zu Folge, in ihrer Einrichtung, wenn schon nicht in ihren Lebens-Erweisen, wahrhaft göttlich. Es leidet also keinen Zweifel, daß unsere Seele Seligkeits-fähiges Wesen ist. Denn wenn die Vollkommenheit selig macht, und wenn uns Vollkommenheit geboten ist, so muß auch die Anlage zur Seligkeit in uns vorhanden seyn. Die Vollkommenheit besteht aber nicht blos in der Heiligkeit, sondern auch in der Erkenntniß und in der Liebe. Und zu aller dieser Vollkommenheit sind wir angewiesen. Es

öffnet sich daher auch eine dreifache Quelle der Seligkeit für uns; und die Seele kann schon während der zeitlichen Entwickelung ihres Lebens aus jeder schöpfen, wiewohl nur zeitlich, d. h. vorübergehend, sie müßte denn schon ihr zeitliches Daseyn durchaus mit ewigem Gehalte erfüllt haben, wie sie wohl sollte. Wem sind nicht Augenblicke seines Lebens geworden, in welchen nur Liebe in seinem Herzen war: kein Zorn, kein Haß, kein Neid, keine Selbstsucht, kein Eigennutz, kurz die Stimmung des Gemüths, die uns unübertrefflich eine heilige Hand gezeichnet hat, wo das Herz „langmüthig und freundlich ist, nicht eifert, nicht Muthwillen treibt, sich nicht blähet, nicht ungebehrdig stellt, nicht das Seine sucht, sich nicht erbittern läßt, nicht nach Schaden trachtet, sich nicht der Ungerechtigkeit erfreut, aber wohl der Wahrheit;" die überschwenglich-schöne Stimmung, wo das Herz „allverträglich ist, alles (kindlich) glaubt, alles hofft, alles duldet." Wer dieß nie empfand, hat nie die „göttliche" Liebe empfunden; denn menschliche Liebe ist selbstsüchtig. Aber wer ihn geathmet hat, diesen Lebens-Aether, der weiß auch was Seligkeit des Herzens ist, der erfährt an sich selbst, daß Gott die Liebe ist, der bedarf keines Beweises für das Daseyn der Gottheit; denn sie lebt in diesem seligen Augenblicke in seinem Herzen, welches nun in jenem Buche, das ihm diese Liebe als Gebot vorschreibt, das wahrhaftige Wort Gottes findet. Das Wort Gottes ist wahr: denn Gott ist die Wahrheit selbst, weil der heilige Gott nicht lügen kann. Auf diesem Standpunkte der Betrachtung erhält die Wahrheit einen hohen, einen heiligen Charakter, sie wird lebendig, sie wird mehr als Leben, sie wird zum Geiste. Nur der Geist der Wahrheit leitet uns in alle Wahrheit, d. h. zur Erkenntniß des Göttlichen. Auch in der Natur-Erkenntniß ist Wahr-

heit: denn die Natur (Schöpfung) ist von Gott; aber die Gottes-Erkenntniß ist höher, und nur in dem Maße, wie uns Gott offenbarer wird, kann uns auch Licht über das Dunkel der Natur aufgehen. Alle wahre Erkenntniß macht Freude; selig aber macht nur die Gottes-Erkenntniß. Wer je einen Strahl von diesem Lichte aufgefaßt hat in seinem Bewußtseyn, der muß eingestehen, daß die Gottesgewißheit, wenn sie in das Bewußtseyn eintritt, alles andere Wissen unendlich überstrahlt, und daß sie es ist, die uns alle Gegenstände in einem neuen Lichte zeigt, so daß wir sie erst wahrhaft zu erkennen anfangen, wenn wir auf diesem hohen und sicheren Standpunkte stehen. Kurz: unser Geist ist der Seligkeit eben so sehr fähig, nur auf andere Weise, als unser Herz. Und so ist es auch mit der dritten Quelle der Seligkeit beschaffen, die aus dem reinen Willen strömt. Wer hat sich je nicht selbstbeschränkt, selbstüberwunden, und in dem Acte dieser Beschränkung und Ueberwindung sich frei, und in dieser Freiheit selig gefühlt? Wir sind heilig, so lange wir unser Selbst verläugnen, uns fern von der Sünde halten, oder die Sünde von uns abwehren; und dieser heilige Zustand ist ein seliger, ein göttlicher. In ihm nahet sich uns Gott, und wohnet uns ein, und wird gleichsam selbst der Lenker unserer That, unseres Lebens: wir sind in solchem Augenblicke nicht blos einig, wir sind Eins mit ihm, nach seiner Verheißung, die wir, wie alle übrigen an unsere Seele gerichteten, in dem Maße wahr und erfüllt finden, als wir seine Gebote halten. Aber eben das Eins-Seyn mit Gott, dieß ist die höchste Seligkeit; und auch sie wird uns in den schönsten, heiligsten Augenblicken unseres Lebens zu Theil, so daß, wenn wir solche Erfahrungen in der Erinnerung sammeln, festhalten, einigen, an der Seligkeitsfähigkeit unserer

Seele kein Zweifel mehr in uns entstehen kann. Nur was man nicht erfahren, nicht erlebt hat, mag man billiger Weise bezweifeln, wenn man es nicht glauben kann. Und dennoch ist es besser zu glauben, was schon im Glauben selig macht: denn der Glaube an sich selbst macht selig.

Wenn die Seele nicht selig ist, so ist sie unselig; und wie nur die Bildung, die sich die Seele nach der Norm des Geistes giebt, sie selig machen kann; so kann auch nur die Verabsäumung dieser Bildung die Unseligkeit erzeugen. Wenn sich aber die Seele nicht bildet, so verbildet sie sich: denn irgend eine Form, einen Charakter muß sie annehmen, eben weil ihr Wesen bildungsfähig ist. Dasselbe freie Wesen aber, das sie zur Bildung befähiget, macht sie auch fähig zur Verbildung. Zwar scheint die Seele vor der Gefahr der Verbildung, und ihrer Folge, der Unseligkeit, dadurch gesichert zu seyn, daß ihr Grundtrieb und die sich aus ihm entwickelnden Triebe nach der Quelle gerichtet sind, aus welcher die Seligkeit quillt, so daß die bildungsfähige freie Kraft der Seele schon ihre Bahn vorgezeichnet findet, nach welcher sie sich nur richten darf, um ihr Ziel zu erreichen. Allein das Bewußtseyn sagt uns nur zu deutlich, daß etwas in uns ist, welches dieser Richtung widerstrebt. Es ist etwas, das in uns eintritt, sobald wir unsere Seele als ein Selbst im Bewußtseyn gewahr werden: der Hang zu diesem Selbst, die Selbstliebe, oder Eigenliebe, welche aus ihrem Schooße den Eigenwillen erzeugt. Dieser Eigenwille ist unser Verderben, die Quelle aller Verbildung und aller Unseligkeit. Der Eigenwille ist nur auf unser Selbst gerichtet, und nicht auf den Geist und sein Gebot, durch welches wir uns ihm anbilden sollen. Gleichwohl können wir aus

uns selbst nicht Fülle noch Gnüge schöpfen, sondern sind genöthiget diese außer uns zu suchen. Der Trieb selbst nöthiget uns hiezu. Wendet sich nun die Seele nicht nach dem Geiste, nach dem Lichte, welches zu der Liebe führt, aus welcher das Leben quillt, so kann sie sich nur dahin wenden, wo nicht Geist, nicht Licht, nicht Liebe und Leben ist: zum Un-Geist, zur Finsterniß, zum Hasse, d. h. zur Zerstörung, zum Tode. Der Trieb sucht immer das Leben, aber die Seele, als Trieb, vom Eigenwillen verleitet, sucht nun das Leben, wo kein Leben ist, sondern Tod. Sie begehrt zwar den Tod nicht, sie stellt sich ihn nicht als Gegenstand ihres Strebens vor, sie strebt nicht nach ihm, sondern immer nach dem Leben, aber dennoch tritt er ihr, wiewohl in der Gestalt des Lebens, entgegen: er erscheint als vergängliches Leben. Das vergängliche Leben aber ist ein stetes Sterben, es ist der Tod selbst. Das Wesen dieses Schein-Lebens ist im zeitlichen Leben ausgedrückt. Die Seele erwacht im zeitlichen Leben, und hält dieses Leben für das Element ihres Daseyns, weil sie, abgefallen vom Ewigen, und in sich selbst, in ihr Selbst, zurückgefallen, das wahre Leben nicht erkennt. Und so begehrt sie denn nur Zeitliches, stellt nur Zeitliches vor, strebt nur nach Zeitlichem. So wird sie also ganz mit dem Zeitlichen, dem Vergänglichen, dem Tode selbst erfüllt und gesättiget, und ihr Gemüth, ihre Vorstellkraft und ihre schaffende Kraft hat es mit nichts als mit Vergänglichem zu thun, bildet nur Vergängliches in sich aus, kurz, die ganze Seele nimmt die Gestalt des Vergänglichen an, d. h. sie verbildet sich durch und durch. Es hält nicht schwer, die Züge dieser Verbildung in der Seele nachzuweisen: der Spiegel des Bewußtseyns zeigt sie im gewöhnlichen Seelenleben nur zu deutlich auf. Betrachten wir nur das vom Ver-

gänglichen erfüllte Gemüth, die von ihm erfüllte Vorstellkraft und schaffende Kraft, so wie den Eigenwillen selbst in seiner ganzen Geschäftigkeit. Das vom Vergänglichen erfüllte Gemüth ist kein freies, sondern ein von seinen Gegenständen gebundenes. Der Zustand dieser Gebundenheit heißt Leidenschaft, deren Grundcharakter entweder Furcht oder Begierde ist. Beide fesseln das Gemüth: jene mit der Sorge das ersehnte Gut nicht zu erlangen oder zu verlieren, diese mit dem ungebändigten Streben es zu erfassen und festzuhalten. In beiden Fällen ist das Gemüth in beständiger Unruhe der Nicht-Befriedigung: denn auch da, wo das Begehrte erreicht wurde, ist das Streben des Gemüths nicht gestillt, weil es seiner Natur nach in das Unendliche fortstrebt. Die Seele aber, als von der Leidenschaft zerrissenes Gemüth, ist ein krankes, ein verbildetes Wesen. Es ist natürlich, daß die Vorstellkraft für das leidenschaftliche Gemüth in Anspruch genommen wird. Wenn Freiheit des Gemüths zu Erzeugung wahrer Erkenntniß eine unerlaßliche Bedingung ist, so folgt von selbst, daß das gebundene Gemüth die Vorstellkraft zu Täuschung, Irrthum und Wahn verführen muß. Eine Seele aber, die nur von den Vorstellungen des Vorüberfliehenden, Vergänglichen, Nichtigen erfüllt ist, und dieses als ein Bleibendes, Dauerndes und Wesentliches betrachtet, also im Truge ihre Wahrheit findet, ist dem entschiedensten Wahne fortwährend Preis gegeben, lebt nur in dem Elemente desselben, und die Erkenntniß des Wahren ist ihr gänzlich entrückt, sie ist demnach auch hinsichtlich der Erkenntniß durchaus verbildet. Es ist demnach auch nicht zu verwundern, wenn die schaffende Kraft, ihres göttlichen Ursprungs uneingedenk, nur als Einbildungskraft geschäftig ist Wahngewebe zu spinnen und sich auf diese Weise zu verbilden. Der häßlichste Makel aber,

welcher der Verbildung der Seele als Gemüth, Vorstellkraft und schaffender Kraft anklebt, ist die Unreinheit der Gefühle, Vorstellungen und Bilder, welche bei dieser Seelenbeschaffenheit unvermeidlich ist, da ein unreiner Wille, der Eigenwille nämlich, gleichsam das Steuerruder über die gemüthliche und bildende (vorstellende und schaffende) Kraft führt, und das ganze Seelenleben in den Abgrund der Selbstigkeit hinabzieht. Denn wo die Selbstigkeit herrscht, ist die Göttlichkeit verbannt und der Bildung der Seele zur Liebe, Wahrheit und Heiligkeit Thor und Thüre verschlossen; weshalb denn in solcher Seele nur unreine Dämonen hausen, die sie auf alle Weise verunstalten.

Und eine also verbildete Seele sollte nicht unselig seyn? Fast unglaublich ist es, aber dennoch wahr, daß ungeachtet des Rausches der Weltfreuden aller Art, oder des Dranges der irdischen Geschäfte, die fast alle Kraft und Zeit in Anspruch nehmen, der dauernde Zustand unzähliger Seelen ein unseliger ist. Denn sie verzehren sich entweder in ungesättigtem und von dem, was sie suchen oder haben, nicht zu sättigendem Verlangen, oder sie ängstigen sich ab in eitler Sorge und Furcht. Oder sie kämpfen mit streitenden, nie zu versöhnenden Gefühlen, indem mitten in die Weltlust oder den Weltschmerz hinein höhere Anforderungen ertönen, welche, indem sie sie zurückzuweisen bemüht sind, durch nicht zu tilgenden Zwiespalt mit sich selbst, ihnen neuen Schmerz im Innersten gebären. Oder wenn sie auch erfüllen möchten, was als die Last des Gebots auf ihnen liegt, so fehlt es ihnen an Kraft, da die Welt sie mit überwiegender Gewalt an sich zieht; und das Gefühl ihrer Ohnmacht drückt sie zu Boden. Oder sie werden von Zweifeln heimgesucht, die gleich

giftigen Spinnen das Netz des Unglaubens um sie her weben und sie immer fester und fester in dasselbe verstricken, so daß ihnen keine freie Regung und Bewegung des seiner selbst gewissen Lebens bleibt. Der höchste Grad der Unseligkeit aber ist die Verzweiflung selbst, in welcher sich die unglückliche Seele rettungslos verloren wähnt. Alles dieß könnte nicht Statt finden, wenn die Seele nicht der Unseligkeit fähig wäre. Ist diese Fähigkeit auch ein Vermögen, eine Anlage, eine Bestimmung der Seele? Eine Bestimmung zur Unseligkeit! Nur wenn ein Satan Schöpfer wäre, hätte er seinen Geschöpfen eine solche Bestimmung geben können, geben müssen. Gleichwohl haben recht fromme aber blind-gläubige Seelen in der Befangenheit, ja Gebundenheit ihres noch keineswegs vom Glauben durchdrungenen Geistes aus Mißverständniß heiliger Worte in dem Wahne gestanden als finde eine solche Bestimmung zur Unseligkeit Statt. Wie reimt sich dieß aber mit dem Wesen eines Schöpfers zusammen, der die Liebe selbst ist und „der da will, daß Niemand verloren gehe?“ Uebrigens widerspricht die Seligkeits-Fähigkeit, die in dem Wesen der Seele ihre Wurzel hat, ebenfalls durchaus einer solchen Bestimmung, und hebt den Begriff davon unmittelbar als einen Ungedanken auf. Inzwischen die Fähigkeit zur Unseligkeit ist doch eben so wenig abzuläugnen, wie die eben angeführten Thatsachen des Bewußtseyns beweisen: denn eine Seele, die unselig ist, muß auch unselig seyn können, folglich eine Fähigkeit, ja ein Vermögen zur Unseligkeit besitzen: denn alles Können setzt ein Vermögen voraus. Wie? so gäbe es gar eine Kraft zur Unseligkeit? denn der Grund des Vermögens ist die Kraft. Wenn dieß abermals kein widersprechender Gedanke seyn soll, so muß auch hier entweder ein Mißverständniß zum Grunde liegen,

oder es muß eine Kraft in der Seele geben, die einer doppelten Richtung, der zur Seligkeit und der zur Unseligkeit, fähig ist. Ein Mißverständniß ist da nicht möglich, wo die Thatsachen zu Tage liegen; es bleibt also nur der zweite Fall übrig. Wir werden aber auch nicht lange nach einer solchen Kraft zu suchen haben, denn sie liegt in der Freiheit vor Augen. Und hier ist der Ort, wo wir die eigentliche Natur der Freiheit erkennen können, welche der Seele eingeboren ist. Mit der Freiheit, als der Selbstbestimmungsfähigkeit, ist auch der Seele die Fähigkeit, wie zur Seligkeit, so zur Unseligkeit gegeben. Nur das freie Wesen kann selig seyn oder werden, aber nur wenn es sich zur Freiheit bestimmt. Nun ist aber das freie Wesen nicht genöthigt sich zur Freiheit zu bestimmen, weil es sonst nicht frei wäre; es kann sich demnach auch nicht zur Freiheit bestimmen; was die Lebensgeschichte unserer Seele, wie sie im Bewußtseyn verzeichnet ist, auf jedem ihrer Blätter nachweiset. Mit der Nicht-Bestimmung zur Freiheit verfällt die Seele offenbar und unausweichlich in Unseligkeit: es ist also abermals nur ihre Freiheit, welche sie der Unseligkeit fähig macht. Aber wie herrlich ist dafür gesorgt, daß die Seele gleich beim ersten Schritte in das Labyrinth der Unseligkeit von ihrem Irrwege zurückgewiesen werde. Ein Schmerz, schärfer als das Weh der Gebärerin, durchzuckt die Seele, so wie sie die erste Unthat gebiert, den ersten Fall aus dem Paradiese der Unschuld in das Dornenland der Schuld, mit Wissen und Willen thut. Dieser Schmerz mahnt sie nicht blos, er stachelt sie zur Rückkehr in das heilige Gebiet der Freiheit an. Und wie süß ist diese Rückkehr von der Sünde auf dem Wege der Reue und Buße zum verlassenen Himmelreich. Der Engel des Friedens trägt die wiederkehrende Seele auf sei-

nem Fittige in ihre Heimath zurück, und nur neuer Frevel kann die gewarnte, die bestrafte von dem Grunde und Boden der Seligkeit verscheuchen. Und die verlockende Schlange schläft nicht, eben so wenig als die Seele, bei allem Zuge zum Göttlichen, des Hanges zum Abfalle quitt und ledig ist: denn einen Grund zur Selbstbestimmung muß die Seele immer haben. Das: discite sapientiam moniti, ergeht demnach an alle Seelen, und ist ihre Aufgabe unausgesetzt, so daß einer jeden wohl die Wahl zwischen Seligkeit und Unseligkeit bleibt, aber nicht die Möglichkeit der letzteren zu entgehen, wenn einmal der Weg eingeschlagen ist, der zur Unseligkeit führt. Das Bewußtseyn bezeuget uns dieß alle Tage, alle Stunden, jeden Augenblick.

Neuntes Kapitel.

Entwickelung der Seele zur Einheit und Ganzheit.

Wiewohl der letzten Auseinanderſetzung und aller Erfahrung im Bewußtſeyn zu Folge die Seele ſich nicht, der Pflanze gleich, in der Geſtalt entwickelt, die ihr als Prototyp einwohnt, indem die ihr verliehene Freiheit, aus welcher dieſe Geſtalt hervorgehen ſoll, eben ſowohl ein thieriſches Zerrbild, als eine dem göttlichen Weſen verwandte und angehörige Erſcheinung erzeugen kann: ſo entwickelt ſich denn doch die Seele hinſichtlich ihrer natürlichen Weſenheit und nach den ihr eingepflanzten Trieben und Vermögen, ſo verunſtaltet auch dieſe Triebe und Vermögen im freien Seelenleben ſelbſt erſcheinen mögen. So viel auch der Seele zu ihrer Bildung oder Verbildung überlaſſen ſeyn, ſo viel ſie auch während ihres Lebenslaufes an ihren Zuſtänden, Neigungen, Anſichten, Beſtrebungen verändern mag, an ihrer Einrichtung zum Seyn und Wirken vermag ſie nichts zu verändern. Und dieſe Einrichtung in ihrer Vollſtändigkeit, wie ſie ſich geſetzlich als Seelenlebendigkeit entwickelt, ſie iſt es, die wir jetzt näher ins Auge zu faſſen und darzuſtellen haben. Zu dieſem Behufe haben wir eigentlich nur

die bisherige Entfaltung des Seelenwesens und der Seelenthätigkeiten, in ein Ganzes, in eine Einheit zusammenzufassen, und in der natürlichen Reihenfolge von Entwickelungen aufzustellen, wie sich diese im Bewußtseyn vorfinden. Zwar wissen wir, daß die Bedingungen der Entwickelung des Seelen-Wesens und Lebens eben so wohl außer der Seele als in ihr liegen, und daß diese Entwickelung ohne die Einwirkung jener eben so wenig zu Stande kommen kann als die Entwickelung des Pflanzenkeimes ohne die Elemente der äußeren Natur: allein was der die Seele umgebende Leib, so wie die den Leib umgebende Welt, einerseits, und andererseits der im Bewußtseyn erscheinende Geist und die durch den Geist wirkende Gottheit, in und an der Seele erregen, wecken, beleben, muß dennoch hier, wo es uns immer noch um das „An sich" der Seele zu thun ist, in der Ferne gehalten und nur stillschweigend vorausgesetzt werden, indem wir hier blos auf das zu achten haben, was, in Folge jener Einwirkungen, aus dem Seelenwesen als Seelenlebendigkeit hervortritt. Das Licht des Bewußtseyns muß auch hier unser Führer und Begleiter seyn.

Wenn sich die Seele zuerst im Bewußtseyn als ihr eigenes Selbst fühlend erkennt und erkennend fühlt, erscheint sie sich rein und einfach in ihrem Seyn, in ihrer Wesenheit und Wirklichkeit: denn schon ihr sich selbst Fühlen und Erkennen ist ein Wirken ihrer selbst, und dieses Wirken ist von ihrem Wesen unzertrennlich. Sie schmeckt bei ihrem ersten Erwachen die Wonne ihres noch in sich beschlossenen Daseyns und Lebens in voller Reinheit und Ungetrübtheit. Eine selige Gnügsamkeit erfüllt sie, und eine innere Sicherheit und Gewißheit ihres Daseyns entwickelt zuerst in ihr den Glauben, die heitere Lebenszuversicht, und ist mit ihm identisch; glauben

und leben ist der jungen Seele Eins. Unwillkührlich entwickelt sich, wie aus dem Auge des Bäumchens die Knospe, aus dem Glauben die Hoffnung, die ebenfalls sichere Zuversicht auf ein kommendes Erfreuliches, in dessen Vorgeschmack die Seele selig ist, wie im Glauben selbst. Und bald entfaltet sich auch aus der Hoffnung die Liebe, wie die Blüthe aus ihrer Knospe, aber eine Liebe voll süßen Weh's, da ihr Gegenstand noch nicht erschienen, welchen suchend sie zuerst als Sehnsucht hervortritt. Mit der Sehnsucht öffnet sich die Seele, die bisher noch in sich selbst beschlossenes Gemüth war, dem Seyn das außer ihr ist, tritt als Trieb aus sich heraus, und rankt sich an ihre nächste freundliche Umgebung an, indem sie das ihr verwandte heitere Leben aufsucht, ergreift, und eben so Seligkeit von ihm empfängt als sie ihm ihre eigene mittheilt. Die erste Schule der Seele, wie sie ihre letzte ist, ist die Schule der Liebe. In dieser Schule ist die Liebe selbst der Seele Lehrmeisterin, die sie zur Erkenntniß führt. Die Liebe entzündet den Trieb nach Erkenntniß in der Seele, und die Kräfte der Erkenntniß erwachen, treten hervor, breiten sich aus wie die Strahlen der aufgehenden Sonne. Und diese aufgehende Sonne ist das Bewußtseyn. Die Seele glaubt und hofft und liebt schon in der Dämmerung ihres Daseyns; aber wenn sie zu erkennen beginnt, ist der Tag angebrochen, und sein Licht wächst mit jeder Entfaltung des Erkenntnißvermögens; oder man würde vielleicht richtiger sagen: das Erkenntnißvermögen entfaltet sich mit dem wachsenden Lichte des Bewußtseyns. Denn das Licht ist der Seele eingeboren wie ihr der Glaube eingeboren ist, und ist gleichsam selbst nur der zu sich selbst kommende, sich selbst als Einheit erfassende Glaube, die ihrer selbst gewiß und gewahr nehmende Lebensgewißheit. Und dieß ist ja das Bewußtseyn. Der Glaube

kehrt, nachdem er sich zur Hoffnung und zur Liebe entfaltet hat, aus seinem äußersten Umkreise in sich selbst zurück, und faßt sich, von innerer Nothwendigkeit und Nöthigung gebunden und getragen, in sich selbst zu der Einheit zusammen, welche nun zur Trägerin des ganzen Seelenlebens wird: zu der Einheit des Bewußtseyns. Das Bewußtseyn kommt nicht zum Glauben, sondern der Glaube zum Bewußtseyn. Das Bewußtseyn ist das Ursprüngliche: denn es ist die Einheit; aber der Glaube tritt früher hervor, wie die Morgenröthe vor der Sonne. Wie sich die Morgenröthe in das Sonnenlicht auflöset, so der Glaube in das Bewußtseyn; weshalb die Seele späterhin nur in und mit dem Bewußtseyn glaubt und sich ihres und des gegenständlichen Seyns gewiß ist. Wie das äußere Licht die Bedingung des Sehens für das Auge, so das innere die Bedingung des Erkennens für die Seele. Die Seele erkennt Alles nur im Bewußtseyn. Aber darum ist ihr auch Alles, was sie erkennt, gewiß und wahr wie das Bewußtseyn selbst, und das Erkennen ist ganz eigentlich nichts anderes als das Wahrnehmen im Lichte, so im äußeren, wie im inneren. Die Erkenntnißkräfte sind die Sehkräfte: die Kräfte des Sichtens und Sonderns, mittels des Lichts, und die Kräfte der Einigung, ebenfalls mittels des Lichts: denn das Licht ist das einigende Princip wie es das sondernde, Grenzen setzende, Form und Ordnung gebende ist. Durch das Licht angeleitet wird die Seele bildende Kraft, (Geist,) wie sie, sich aus dem Glauben entfaltend, liebende Kraft, Gemüth, wird. Licht und Liebe entspringen aus Einer Wurzel, sind in Einer Einheit verbunden. Daher die Entwickelung zur Liebe nothwendig die zum Lichte mit sich führt. Daher auch der Erkenntnißtrieb kein anderes Interesse hat als der der Liebe. Beide suchen das Leben: der eine im Lichte, der an-

dere in der Liebe. Das Licht zeugt von der Liebe, weil sie eines Stammes sind; und wiederum, und aus demselben Grunde, zeugt die Liebe vom Lichte und durch das Licht. Keines ist das Erste, keines das Letzte: sie bedingen sich gegenseitig, sind gegenseitig zu ihrem Bestehen nothwendig: der Geist für das Leben, das Leben für den Geist: denn das Licht ist der Geist, und die Liebe das Leben. Beide sind Eins in sich, und nur in ihrer Offenbarung unterschieden. Darum wird die Liebe suchende Seele nach dem Lichte getrieben, weil sie nur in diesem und durch dasselbe die Liebe, und in ihr ihr Leben findet. Darum wird also der Erkenntnißtrieb von der Liebe der Seele und ihrem Triebe nach Liebe geweckt. Nicht sowohl die Welt, welche sich den Sinnen freiwillig darbietet, als vielmehr der Urheber der Welt ist es, den die Seele aus seinen Werken zu erkennen sich bemüht. Alle Fragen, die ihr der Geist eingiebt: die Fragen nach Grund, Wesen und Zweck der Dinge, deuten darauf hin. Freilich werden diese Aufgaben des Erkenntnißtriebes und es wird das Forschen nach ihrer Lösung in unserer sogenannten cultivirten Welt durch die Dressur, die man Erziehung nennt, unterdrückt, indem man der jugendlichen Seele anstatt des Geistes nur den Buchstaben als Nahrung des Erkenntnißtriebes vorhält, und nicht genug eilen kann, sie in den engen Käfig erkünstelter Begriffe einzuschließen und ihr die Schwingen zu freierer Erkenntniß zu lähmen, statt sie im Aufschwunge zu freierer Erkenntniß zu üben: daher denn die Seele das Ziel ihrer edelsten Triebe bei Zeiten aus den Augen verliert; und auch späterhin, wann die Seele ihrer selbst mächtig wird, thürmen sich in dem Umkreise des bürgerlichen Lebens und seiner engen und kleinlichen Verhältnisse Berge von Schwierigkeiten auf, welche die des freien Aufschwungs ungewohnte

Seele nicht überfliegen kann. Aber eingeboren bleibt ihr dennoch der Trieb sich dem Gegenstande ihres Sehnens und Strebens durch Erkenntniß zu nähern und sich durch Liebe mit ihm zu vereinigen. Und diesen Zweck und Zielpunkt der Seele bei ihrer Entwickelung müssen wir hier festhalten, weil wir sie blos so in ihrer Integrität, in ihrer Einheit und Ganzheit aufzufassen vermögen. Und so müssen wir denn anerkennen, daß der Erkenntnißtrieb in seiner reinen Richtung nach dem Lichte sein Ziel nicht verfehlt, wenn ihm nur das Licht, wie es sich von oben als Bote der Liebe offenbaret hat, nicht vorenthalten wird: denn durch das Licht lernt er die Liebe kennen, durch welche dann ein neuer Entwickelungs-Act in der Seele beginnt, der mit den früheren auf das herrlichste zusammenstimmt, und zu Vervollständigung und Vollendung des Seelenlebens abzweckt. Durch die warmen Strahlen der Liebe nämlich, wie sie sich der Seele durch das Licht offenbart, wird der Trieb des eigenen Schaffens geweckt: des Schaffens in Liebe und zur Liebe. Und hier öffnet sich der eigentliche Wirkungskreis des heitersten und gedeihlichsten Seelenlebens. Es entwickelt sich das Band, welches die Seelen an die Seelen kettet und zum gemeinschaftlichen Bestehen in der Liebe vereiniget. Ein wahrhaft himmlisches Band, welches auch den Himmel auf die Erde zu zaubern bestimmt ist: denn nur in der Liebe, die sie mit andern Seelen verschwistert, kann die Seele ihren Himmel finden. Was aber schafft die Seele, wenn sie durch das Band der Liebe an ihres Gleichen gekettet ist? nur das Werk der Liebe, nur beglückende, beseligende That. Wie die Seele selbst ursprünglich bedürftiges Wesen ist, so findet sie auch außer sich, wo ihr Seelen begegnen, überall Bedürfniß und Nothdurft von der mannichfaltigsten Art. Und hier

findet sie denn reichliche, unerschöpfliche Gelegenheit alle ihre Kräfte zu entfalten und die ihr verliehenen Gaben zu spenden: hülflose Seelen zu beschützen, schwache zu kräftigen, unwissende zu belehren, ungebildete auszubilden, irre geleitete zu recht zu weisen, gefallene aufzurichten, elende zu trösten, zu ermuthigen, getrennte zu einigen, unthätige zu ermuntern, zweifelnde zu beruhigen, in der Finsterniß wandelnde zum Lichte zu führen, und mit denen, die im Lichte wandeln, heiter und fröhlich den gleichen Weg zu verfolgen und sich des gemeinschaftlichen Zieles zu erfreuen. Nur durch Entwickelung ihrer Kräfte wird die Seele selbst entwickelt, und der gemeinsame Mittelpunkt aller Entwickelung ist die Liebe. Es sind dieß keine Schimären, keine Träume, sondern das Gesetzbuch des Seelenlebens und seiner Entwickelung zur Einheit und Ganzheit liegt in heiliger Offenbarung vor uns, vor jeder Seele, die sich an seinen erleuchtenden und erwärmenden Strahlen nähren, kräftigen, vollenden will, wie sie es soll, wie sie dazu angewiesen ist.

Auf Entwickelung zur Einheit und Ganzheit geht alle Bildung in der Natur aus, warum nicht auch die der Menschenseele? Und daß diese Entwickelung der Seele zur Einheit und Ganzheit, d. h. zur Vollendung durch die Triebe und Kräfte derselben, zu Folge ihrer geordneten Entfaltung und der Zusammenstimmung in ihren Richtungen bezweckt werde, wer will dieß leugnen? Zu diesem Zwecke entfaltet sich offenbar die Seele zuerst als Gemüth in Glauben, Hoffnung und Liebe; sodann tritt aus der Liebe des Gemüths, durch eine einfache Verwandlung, der Trieb hervor, der zunächst als einfacher Lebenstrieb erscheint, aber in seinem Schooße den Erkenntniß- und Bildungs-Trieb trägt, welche beide die eingehüllten Kräfte des Erkennens und Schaffens in sich

bergen und aus ſich entwickeln, die deutlich den Bedürfniſſen des Gemüths dienen, indem die erſte ſammelt und die andere ſpendet: denn beides verlangt das Gemüth als begehrende und gebende Liebe, wie auch das leibliche Herz ſich in Ausdehnung (Diaſtole) und Zuſammenziehung (Syſtole) öffnet, um den Lebensquell aufzunehmen und wieder ausſtrömen zu laſſen. Aber die Seele, wie in ihrem Begehren und Erkennen, ſo in ihrem Schaffen und Geben, iſt erwieſener Maßen der Natur-Gewalt und Nöthigung entzogen, und bewegt ſich im Elemente der Freiheit, hiedurch dem göttlichen Weſen verwandt und dem göttlichen Geſetze der Freiheit unterthan als moraliſche Kraft, als Kraft der Selbſtbeſtimmung und der freien That, die da heilige That, göttliches Wirken aus Liebe und zur Liebe ſeyn ſoll. Und ſo ſchließt ſich und rundet ſich auf die herrlichſte Weiſe die Lebens-Einrichtung und Beſtimmung, die Entwickelung und Vollendung des Seelenlebens zu Einem Ganzen, zu Einer Einheit, indem der Ausgangs-Punkt dieſes Lebens mit dem Schlußpunkte deſſelben in Einen Brennpunkt: den der freien Liebe, und in dieſer Liebe und durch ſie, der Seligkeit zuſammen fällt; und es geht klar hervor, daß und warum und wie die Seele Seligkeitsfähiges, zur Seligkeit beſtimmtes Weſen iſt, aber auch, warum und wie ſie dieß nur in ihrer Entwickelung zur Einheit und Ganzheit des Lebens ſeyn kann. In dieſer Einheit und Ganzheit (Integrität) befindet ſie ſich denn auch zugleich in ihrer eigentlichen und wahren Lebensmitte, im Schooſe des ewigen Lebens und der ewigen Liebe ſelbſt, welche ja eben die Einheit und Ganzheit, die Vollkommenheit ſelbſt iſt, und alle Fülle und Form dieſes Lebens, Weſens und Seyns geht in die Seele ein; was wir als das höchſte Ziel des Seelenlebens anzuerkennen

haben, als zu welchem Ziele auch das ganze Dichten und Trachten der Seele, ihrer selbst unbewußt, hingerichtet ist. In Gott selig (gottselig) zu seyn, das ist der Seele wahre und eigentliche Bestimmung. Und so sehr sie diese Bestimmung verkennen, so sehr sie vom Wege zu derselben abirren möge, so kann doch durch keine Gewalt und Anstrengung die ewig fest gegründete Gravidation nach diesem Zielpunkte ihres Daseyns und Werdens aufgehoben werden.

Doch wie könnte sich wohl die Seele zur Einheit und Ganzheit, d. h. zur Vollkommenheit entwickeln, wenn diese nicht ursprünglich, zwar nicht ausgebildet, aber doch vorgebildet, in ihr läge? und wie könnte dieß auch anders seyn, wenn die Seele des Schöpfers Werk ist? um sich nicht als das Werk des Schöpfers zu denken, müßte die Seele überhaupt zu denken aufhören: denn der Gedanke eines Schöpfers liegt schon im Causal-Begriffe, dessen sich die Seele nicht entschlagen kann, und entwickelt sich aus diesem Begriffe mit unabweisbarer Nothwendigkeit. Wie die Magnetnadel nach Norden, so weiset der Causal-Begriff nach dem Schöpfer hin, und die Seele gelangt nicht eher zur Ruhe, als bis sie mittels dieses Begriffs bis zu diesem Quellpunkte alles Seyns und Werdens aufgestiegen ist. Nur erst wenn sie die Richtung nach dem Schöpfer gewonnen hat, hört ihre Unruhe und ihr Schwanken auf, und sie erhält Befriedigung über den Grund ihres Daseyns. Aber dieses Daseyn, was ist es an sich? oder bestimmter: was ist die Seele an sich, wenn sie nicht ist ohne den Schöpfer? Diese Frage drängt sich noch zuletzt auf, nachdem wir die Seele in der ganzen Fülle ihres Vermögens betrachtet haben, und die Beantwortung derselben ist gleichsam der Schlußstein für den Aufbau ihrer Einheit und Ganzheit. Diese Antwort ist auch nicht schwer zu finden, wenn

wir aufrichtig seyn wollen. Wenn die Seele gar nicht ist ohne den Schöpfer, so ist sie an sich gar nichts: sie hat kein eigenes Seyn, sie ist ein reines Nichts, der Gehalt und Begriff ihres Seyns gelangt erst durch den Schöpfer zur Wirklichkeit, oder: es ist eben nur der Begriff des Geschaffenseyns, der das Nichts in ihr aufhebt. Das ursprüngliche Attribut der Seele also, was ihr an sich zukommt, ist demnach kein anderes als das des Nichts. Nur darauf kann sie Anspruch machen, nur dieses ist ihr Eigenthum, das ihr der Schöpfer selbst nicht nehmen kann, wenn sie etwas an sich seyn will, nach Abzug alles dessen, was sie vom Schöpfer hat. Das Nichts ist gleichsam der Stoff der Seele, aus welchem der Schöpfer sie geschaffen hat, und woran er sich schaffend erweiset. Möge dieß gleich als ein Ungedanke erscheinen, indem sich die Seele als Nichts nicht denken kann, so bleibt dennoch nichts als dieser Ungedanke übrig, wenn wir die Seele ohne den Schöpfer noch denken wollen. Dadurch also hat sich der Schöpfer als solcher erwiesen, daß er die Seele aus dem Nicht-Seyn ins Daseyn rief, und sie, die Nichts war, zu Etwas machte, oder aus Nichts erschuf, wie er Alles aus Nichts erschaffen hat. Hier liegt der tiefste Grundstein zu unserer Selbst-Erkenntniß, die zugleich zur reinsten Selbst-Demüthigung vor dem Schöpfer werden muß. Diese Anerkennung unseres Nichts ist zugleich das wirksamste Motiv, Alles, was wir seyn und haben können, im Schöpfer zu suchen und von ihm die Fülle des Seyns und Lebens, die Fülle der Seligkeit zu erwarten, wie er uns in der Einrichtung und Begabung unserer Seele, unseres Selbst, die Anwartschaft dazu gab.

Zweites Buch.

Seele und Leib.

Erstes Kapitel.

Der Leib und das leibliche Leben überhaupt.

Wir haben bis jetzt die Seele an sich, d. h. abgesehen von allen ihren Beziehungen, betrachtet, wie sie im Bewußtseyn als bloßes Vermögen zu ihrer vollständigen Lebensentwickelung erscheint. Allein eben nur durch ihre Beziehungen, wenn sie in die Wirklichkeit eintreten, kommt die Seele in ihrer Lebendigkeit zur Erscheinung vor dem Bewußtseyn, und das Bewußtseyn selbst erwacht nur unter der Bedingung, daß diese Beziehungen eintreten. Die nächste, unmittelbarste derselben ist die der Seele auf den Leib und das leibliche Leben. Diese ist es, mit deren Auseinandersetzung sich dieses zweite Buch beschäftiget. Vor allen Dingen ist nun zu erforschen, was wir unter dem Begriffe „Leib und leibliches Leben" zu denken haben.

Abermals kann uns hier nur das Bewußtseyn Auskunft geben, nicht blos wiefern es uns über die

wirkliche Gegenwart des Leibes und seines Lebens, als einer Bedingung des Seelenlebens, belehrt, sondern auch wiefern es uns den Grund der Erscheinungen nachweiset, deren Gesammtheit und Einheit wir Leib und leibliches Leben nennen. Denn nur wenn die Beziehung eines Gegenstandes auf seinen Grund erkannt wird, wird der Gegenstand selbst vollständig erkannt, indem nur von dort aus Licht auf seine Wesenheit fällt. Was nun zuerst das leibliche Wesen und Leben betrifft, wiefern wir uns bewußt sind daß es uns angehört, so unterscheiden wir es zwar im Bewußtseyn nothwendig von unserer Seele, als unserm innerem Selbst, aber nicht von unserm Selbst überhaupt, sondern wir sind genöthiget es als unser äußeres Selbst zu betrachten. Wir selbst erscheinen äußerlich, d. h. im Raume, leiblich, in leiblicher Gestalt, die der Ausdruck unseres inneren Wesens, unserer Persönlichkeit, ist. Wir leben in dieser leiblichen Gestalt, welche ein lebendiges Ganzes einzelner, unter sich verflochtener Gebilde ist, die sich unmittelbar oder mittelbar auf die Zwecke unseres inneren Lebens beziehen, und durch ihre Lebendigkeit unsere innere (psychische) Lebendigkeit erregen, erhalten, unterhalten. Nicht sowohl unser Leib lebt, als vielmehr wir selbst leben in diesem Leibe, als unserer äußeren Erscheinung, und Alles, was zu unserm Leibe gehört, ist uns nichts fremdes, sondern gehört zu uns selbst; und überhaupt ist das Wort Leib nur die allgemeine Bezeichnung unseres Wesens, wiefern es ein äußeres ist, wie das Wort Seele die unseres Inneren. Der Leib gehört also nicht minder zu unserer Wesenheit als die Seele. Unser vollständiges Ich, unsere individuelle Persönlichkeit, spricht sich durch Inneres und Aeußeres, durch Leib und Seele aus. Mit dem Leibe und durch ihn leben wir im Raume, mit der Seele und durch sie in der Zeit.

Wir ſind uns des leiblichen, wie des Seelenlebens, als des unſrigen, bewußt; das Bewußtſeyn kennt keinen Unterſchied dieſes doppelten Lebens in Beziehung auf unſere Selbſtheit, außer den des äußeren und des inneren. Der äußere Menſch und der innere ſind beides derſelbe, nur nach zwei Seiten gewendet. Wir haben alſo nicht ſowohl einen Leib, ſondern wir ſind der Leib, das leibliche Weſen ſelbſt, wiefern wir äußerlich ſind und leben. Unſere Geſtalt iſt unſer leibliches Ich, und die Sinne und Glieder, ſo wie die geſammten Lebenswerkzeuge, kurz, unſere geſammte lebendige Organiſation iſt nur die ſichtbare Entfaltung unſeres inneren Weſens zu äußerer Lebendigkeit für innere Zwecke. Den Grund aber des Leibes und leiblichen Lebens können wir weder in dieſem ſelbſt, das als äußeres ohne inneres nicht denkbar iſt, noch auch in der Seele aufſuchen, wie Manche gewollt haben: denn die Lebendigkeit der Seele iſt ja ſelbſt durch den Leib und ſein Leben bedingt, wie die Erfahrung hinlänglich nachweiſet; ſondern es muß dieſer Grund nach einer andern Seite hin aufzuſuchen ſeyn. Nun erſcheint vor dem Bewußtſeyn der Leib und ſein Leben als etwas Aeußerliches, und eben der Charakter der Aeußerlichkeit iſt es, woran wir ſein Weſen zunächſt erfaſſen und feſthalten. Der Charakter der Aeußerlichkeit iſt nämlich der der geſammten Natur, wiefern ſie dem Geiſte, als dem inneren Principe alles Seyns, laut der unſerm Bewußtſeyn abgenöthigten Anerkennung, gegenüber ſteht. Und ſo iſt die Natur ſelbſt wiederum nur in Beziehung auf den Geiſt zu begreifen. Wir ſind daher genöthiget, um uns den Leib und das leibliche Leben begreiflich zu machen, zu der Quelle alles Seyns und alles Begreifens, zum Geiſte, aufzuſteigen, wie ſich derſelbe uns im Bewußtſeyn offenbart. Der Leib und ſein Leben zeugen blos für

ihr Daseyn; ihre Begreiflichkeit aber geht lediglich aus dem Bewußtseyn hervor, wiefern demselben jener Geist einwohnt, aus und zu welchem alle Dinge sind. Und so weiset uns denn das Bewußtseyn von allem Erscheinenden, allem Sichtbaren, auf das Unsichtbare, als den Grund desselben zurück, folglich, da das Sichtbare das unendlich-Mannichfaltige (All) ist, auf die Einheit als dessen Quelle. In dieser Einheit, die sich zur Allheit verhält wie in der Arithmetik der Nenner zum Zähler, d. h. die jener erst Wesenheit und Bedeutung giebt, muß nothwendig die Fülle des Seyns und der Thätigkeit, oder die Fülle des Lebens, liegen: denn das thätige Seyn ist das Leben. Dieses Eine nun, dieser Grund des All's, ist jener Geist, welcher, als Grund des All's, den Namen Schöpfer trägt, und als Inbegriff aller Vollkommenheit überhaupt, Gott genannt wird. In Gott ist alle Kraft und alles Leben vereiniget, Gott ist die Urkraft, das Urleben selbst, die Kraft die in allen Kräften, das Leben das in allen Lebendigen lebt. Nicht als ob er von sich selbst schiede und in seinem eigenen Wesen abnähme, indem er ein All lebendiger Kräfte schafft und erhält: sondern er selbst bleibt wie er ist, denn er schafft Alles durch seinen Willen, der durch sein Schaffen keine Abnahme leidet. Gottes Wille ist schon an sich schaffende Kraft; und darum ist die schaffende Kraft, die das All erzeugt, keiner Abnahme fähig und keines sich Verlierens in die Geschöpfe. Nun wohnt aber im Geiste, als schaffender Kraft, auch der Gedanke, und durch den Gedanken kann der Wille erschaffen; Gedanke und Wille sind aber in Gott nicht getrennt: denn der Geist ist die Einheit. Aber diese Einheit von Willen und Gedanken in der Urkraft, oder im Urleben, oder im Urgeiste ist keine Einerleiheit, sondern wir sind genöthiget, in ihr, wie in

allem Seyn, ein Inneres, das Wesen, und ein diesem Inneren Gegenüberstehendes, folglich, in Beziehung auf dasselbe, Aeußeres zu denken. Das dem Wesen Gegenüberstehende aber nennen wir die Form. Nun hat aber nicht der Wille den Charakter der Form (Schranke)*), sondern der Gedanke: denn der Wille trägt blos den Charakter der Freiheit. Wir haben also in Gott den Gedanken als das Aeußere (Erzeugte), den Willen aber als das Innere (Ursprüngliche) anzuerkennen, aber dennoch beide als in reiner Einheit verbunden, so daß beide sich wohl besonders, ja als im Gegensatze, denken, aber nicht wahrhaft trennen lassen. Wir können sie aber nicht anders im Gegensatze denken als so, daß Jedes das Andere in sich enthält, weil ja beide ursprünglich verbunden sind. Es findet also hier zwischen Wesen (Kraft) und Form (Gedanken) ein Wechselverhältniß Statt, dessen Glieder sich besonders betrachten lassen. Das Aeußere im Inneren (der Gedanke im Willen) ist die gleichsam in sich selbst wohnende Gottheit, das göttliche Seyn, das „Ich bin der ich bin",

*) Der Gedanke ist an sich Form; er ist die Urform, d. h. die Urbeschränkung, oder das Urgesetz der schaffenden Kraft. Im Gedanken stellt sie sich selbst dar, und sie gelangt erst zur Erkenntniß ihrer selbst durch den Gedanken. (Der Vater erkennt sich selbst im Sohne, und in ihm zugleich alles Geschaffene.) In und mit dem Gedanken ist die Erkenntniß gegeben, die nichts anderes ist als die Gleichsetzung des Inneren und Aeußeren (des Subjects und Objects). Der Act der Gleichung ist eben das Grundgesetz der ewigen Kraft, das Gesetz, das sie für sich selbst schafft, und in dem sie lebt. Unser Bewußtseyn ist der Reflex dieses Acts, der Gedanke des Urgedanken. Daher uns die Idee der Gerechtigkeit und Heiligkeit, als der Sichselbstgleichheit oder des Gleichmaßes, in und mit dem Bewußtseyn unmittelbar gegeben ist.

der verborgene Gott. Dagegen das Innere im Aeußeren (die Kraft, oder das Weſen, in der Form) iſt die ſich offenbarende Gottheit: denn der Gedanke iſt es, der das Verborgene offenbar macht. In der Form alſo veräußert ſich das göttliche Weſen, wird zur göttlichen Natur, aber nicht etwa zu derjenigen Aeußerlichkeit, die wir Natur nennen, ſondern die Gottheit wird nur für ſich ein Aeußeres, mit ihr gleiches Weſens in unzertrennlicher Verbundenheit. Allein im Charakter der göttlichen Natur liegt das Aeußerlich-, das Offenbar-Werden, oder das Schaffen. Was alſo geſchaffen wird, wird in der göttlichen Natur und durch ſie geſchaffen. Wie aber? Die göttliche Natur iſt der mit der Kraft erfüllte Gedanke. Die (ſchaffende) Kraft iſt in den Gedanken eingegangen, hat ſich ihm gleichſam hingegeben, damit er aus ihr ſchaffe, wie der Werkmeiſter aus ſeinem Stoffe. Was alſo der Gedanke offenbart, iſt die ſchöpferiſche Kraft, die er empfangen hat, und ſeine Offenbarung heißt Schöpfung, welche, eben weil ſie ein Offenbartes, Aeußeres iſt, Natur heißt: das All der Dinge und Weſen. Die Natur aber oder Schöpfung ſpricht nothwendig das Weſen des Schöpfers aus, wiefern es theils ein Innerliches, theils ein Aeußerliches, theils eine Verbundenheit beider iſt: das erſte in der Geiſterwelt, das zweite in der Körperwelt, das dritte in der Welt lebendiger Weſen. Nur in der letzteren iſt Inneres und Aeußeres zugleich geſetzt und vereiniget: jenes als Seele, dieſes als Leib. Das eine und ſelbe Leben iſt als äußeres ein leibliches, als inneres ein ſeeliſches, oder Seelen-Leben. Und ſo ſind wir denn durch Ableitung des lebendigen Weſens vom Höchſten auf die Bedeutung des Leibes und leiblichen Lebens gekommen. Wir treten nun dem leiblichen Weſen und Leben näher, nachdem wir daſſelbe durch den

Lichtstrahl des Geistes erhellet haben. Nämlich aus der eben vollbrachten Ableitung läßt sich nun die Beschaffenheit des Leibes und leiblichen Lebens genauer bestimmen. Erstlich geht aus ihr hervor, daß der Leib ohne Seele eben so wenig denkbar ist als ein Aeußeres ohne Inneres, sondern der Leib hat Wesen und Bestand nur wiefern ihm eine Seele vereiniget ist. Der Leib ist also nicht blos Körper: denn ein Körper ist etwas rein Aeußerliches ohne Bezug auf ein Inneres, wie z. B. Metall oder Stein. Es ist demnach falsch, zu sagen, daß wir einen Körper haben: denn ein Körper ist ohne Leben, unser Leib aber hat sein eigenes, ihm angehöriges Leben. Auch nicht einen beseelten, nicht einmal einen belebten Körper dürfen wir unsern Leib nennen: denn ein Körper hat keine Seele, eben weil er ein rein Aeußerliches ist; auch kann ein Körper nicht belebt seyn: denn mit dem Leben verschwindet eben die reine Aeußerlichkeit, und die Beziehung auf sein Inneres, auf eine Seele, tritt hervor, die ja einen Körper, als solchen, mangelt. Der Leib gehört also einer andern Welt als der bloßen Körperwelt an: der Welt des Lebens. Zweitens ist der Leib an und für sich selbst Leben, selbständiges, in seiner Lebendigkeit von der Seele unabhängiges Leben; und es ist falsch, daß, wie einige meinen, die Seele es sey, welche den Leib belebe, ja wohl gar schaffe: denn mit der Erscheinung des Lebens, als eines zugleich Aeußeren und Inneren in inniger Verbindung und Durchdringung, ist auch Seele und Leib zugleich gegeben, keines erzeugt das andere, sondern sie sind beide der Ausdruck des einen und selben Lebens nur nach zwei verschiedenen Seiten hin. Das Eine Leben, auf der Stufe unseres Daseyns Mensch genannt, lebt im Raume als Leib, in der Zeit als Seele. Drittens der Leib, als Ausdruck der, der Form vermählten

(schaffenden) Kraft, ist durchaus Gebild, d. h. durchaus von der Form (dem Gedanken) durchdrungen, aber darum nichts weniger als Gedanke für sich selbst, folglich nicht sich selbst erfassendes und begreifendes, seiner selbst bewußtes Wesen; oder: obwohl der göttliche Verstand (Gedanke) den Leib durchdringt und erfüllt, und ihn gleichsam zu seinem Abbilde macht, so ist der Leib an sich doch eben so wenig Verstand als er Wille ist: denn Verstand und Wille sind das göttliche Wesen in innerer Einheit gedacht, oder als ein rein Innerliches, der Leib aber trägt den entgegengesetzten Charakter an sich: den des äußerlich gewordenen göttlichen (schaffenden) Wesens. Er enthält zwar beides in sich: die Kraft und den Gedanken, aber nur so, wie in der göttlichen Natur die Kraft dem Gedanken angeeignet ist, nämlich als äußerlich gewordenes, ihr einverleibtes Wesen, als Schöpfungs- oder Bildungs-Stoff, in welchem der Gedanke seine Form ausspricht, ohne daß doch das Gebild, als solches, selbst zum Gedanken würde. Daher lebt der Leib ein dunkles, bewußtloses Leben. Denn wiefern der Gedanke sich selbst als Bewußtseyn seinen Schöpfungen mittheilt, erscheint er in ihnen nicht als ein Aeußerliches (Gebild), sondern als ein Innerliches (Seelenwesen) wie er selbst innerlich in der göttlichen Kraft lebt: als göttlicher Verstand im göttlichen Willen. Wo die göttliche Natur Leben schafft, da drückt sie ihr Gesammtverhältniß, als ein Aeußeres im Gegensatze gegen ein Inneres, aber mit diesem innig verbunden, in der Doppel-Erscheinung Eines Lebens als Leib und Seele aus. Zwar ist nicht jede Seele bis zu Bewußtseyn, Verstand und Willen gesteigert, so wie nicht jeder Körper zum Leibe gesteigert ist: aber das Seelenwesen ist doch die Bedingung zur Erscheinung des geistigen. Unter wel-

chen Bedingungen das letztere in der Seele erscheine, gehört nicht hieher, wo blos vom Leibe die Rede ist. Der Leib ist also das Leben in seiner reinen Aeußerlichkeit, oder, das Leben als schaffende Kraft der Form (dem Gesetze) unterthan. Der Leib ist und wirkt durch und durch gesetzlich, aber er kennt, er versteht das Gesetz nicht, er weiß nichts vom Gesetze. Im Leibe spricht sich die Weisheit des Schöpfers in nicht minderer Vollendung aus als in der Seele, aber die Weisheit ist ihm eine Regentin, welcher er blind und willenlos gehorcht. Sie ist und wirkt in ihm, sie lebt in jedem Aederchen, in jeder Nervenfaser; doch kann man nicht sagen, daß die Weisheit selbst sich gleichsam verleibliche, in Nerven und Adern verwandle, so daß der Leib und alle seine Theile die ihrer selbst unbewußte göttliche Weisheit seyen; wie auch schon von Weltweisen ausgesprochen worden. Denn welche Weisheit wäre das, die nicht von sich selbst wüßte? Die Weisheit weiß wohl, daß sie im leiblichen Leben bildet und herrscht, aber dieses Leben kennt die Weisheit nicht, in der es lebt, und dient bewußt- und willen-los ihren Zwecken. Nämlich der Leib und sein Leben sind zwar für ihre Erhaltung, aber auch für die Erhaltung nicht blos, sondern sogar für die Entwickelung und Ausbildung der Seele, kurz, zu ihrem Dienste in aller Hinsicht, thätig, ja überhaupt vorhanden. Denn wiewohl es auf den ersten Anblick scheint, wenn wir von dem Begriffe des Lebens ausgehen, (d. h. des nach außen und innen sich offenbarenden thätigen Seyns,) als ob ein gleiches Interesse die sich als Leben entwickelnde Kraft nach außen und nach innen triebe, oder als ob sich das Leben zu gleichem Zwecke leiblich und psychisch entfaltete, nämlich um sich eben so wohl im Raume als in der Zeit zu offenbaren: so nöthiget uns doch schon ein Blick auf die Seele, die den

Leib auf sich bezieht, (da hingegen der Leib die Seele nicht auf sich beziehen kann,) die letztere für den Hauptzweck der Lebensentwickelung anzusehen, und folglich auch den Leib und sein Leben als der Seele dienend zu betrachten. Auch ergiebt sich, wenn wir diese Betrachtung festhalten, daß die Einrichtung des Leibes und die Gesammtthätigkeit seines Lebens diese Ansicht bestätiget. Wenn wir also auch den Leib und sein Leben als etwas für sich betrachten — wie wir denn dazu genöthiget sind —: so dürfen wir doch nicht vergessen, daß der Leib ohne Seele und ohne Beziehung auf die Seele nicht denkbar ist; was schon daraus erhellet, daß wir alle Glieder und Theile des Leibes die unsrigen nennen, so daß nur von der Seele und ihrer Lebensbestimmung aus die des Leibes allein und vollständig begriffen werden kann. Der Leib ist also allerdings zu seiner Selbsterhaltung eingerichtet, aber nur, damit er dadurch in den Stand gesetzt werde zur Erhaltung und Förderung des Seelenlebens zu dienen; eine Ansicht, welche die gewöhnliche Morphologie und Biologie so gern bei Seite liegen läßt, indem sie das organische Leben als etwas in sich Geschlossenes, als einen Selbstzweck betrachtet, der auch, noch dazu wie in Parenthesi, das Seelenleben in sich faßt und in seine Dienste nimmt, so daß die Seele nicht sowohl als Eigenthümerin, denn vielmehr als Verwalterin des organischen Lebensschatzes erscheint, und daß es so herauskommt, als ob die Entwickelung und der Bestand, das Hervortreten und Blühen des organischen Lebens der eigentliche Zweck des Lebens überhaupt sey. Halten doch sogar Viele das Daseyn einer selbständigen Seele im Leibe für etwas Problematisches, oder wohl auch für bloße Fiction, indem sie in den Erscheinungen des Seelenlebens eben nur die höchste Blüthe, die höchste Manifestation des organischen erblicken. Wir wenden

uns von ihnen weg, die von einem Schöpfer-Geiſte und ſeiner geiſtigen Offenbarung, die ſich ſogar in der Natur als ſolche beurkundet, keine Ahnung zu haben ſcheinen, und werfen unſern Blick wieder auf den Leib und ſein Leben überhaupt.

Das Leben wohnt allerdings dem Leibe, als organiſchem Gebilde, ein; und nicht blos das Leben, ſondern auch der Geiſt, der Gedanke, welcher den Leib eben zum organiſchen Gebilde macht, indem er ihn mit ſeiner Form und Ordnung durchdringt, nur daß dieſe vom Leibe ſelbſt, beſagter Maßen, nicht erkannt, nicht gewußt wird, weil ſonſt der Leib ſelbſt Bewußtſeyn, Geiſt, Gedanke wäre für ſich ſelbſt und an ſich, da er doch nur dem göttlichen Gedanken als ſein Gedanke erſcheint. Das Leben wohnt auch dem Leibe ein nicht als etwas fremdes, ſondern als mit dem Begriffe des Leibes gegeben, indem dieſer ohne Leben gar nicht denkbar iſt, ſondern ohne ſolches bloßer Körper iſt mit beſtimmter Form, die aber, als nicht vom Leben getragen, nicht beſtehen kann, ſondern zerfallen muß, ein Leichnam; eben zum Beweiſe, daß der Leib ohne Leben nicht denkbar iſt und keinen Beſtand (Subſtanz) hat. Wohl kann das Leben, ſo lange es exiſtirt (äußerlich erſcheint), nur als Leib erſcheinen; hat es ſich aber in das Unſichtbare zurückgezogen, ſo hört auch die Bedeutung des Leibes auf: denn er iſt nur Leib, ſo lange er Leben, der äußere Ausdruck des Lebens iſt. Jedoch wir dürfen nie vergeſſen, daß der Leib das Leben zwar in ſich hat, — iſt er doch nichts anders als Leben (äußeres, räumliches Leben,) — aber daß er das Leben nicht von ſich hat und nicht aus ſich, ſondern daß er aus der Quelle alles Lebens fließt, und ſchöpft, und ſich erhält, ſo lange ihm Erhaltung vergönnt iſt. Das Leben wird verliehen und genommen nach dem Rathſchluſſe und der Macht der ſchaf-

senden Weisheit, und von ihr, die das Leben in sich hat und es ergießen kann wohin und wie lange sie will, d. h. so lange es ihren Zwecken dient. Ist das Leben — hier nur das äußere, der Leib — für diese Zwecke nicht mehr tauglich, so wird es aufgehoben, der Leib stirbt, d. h. er ist nicht mehr Leib, sondern nur noch Kraft im Raume ohne innere Beziehung; und weil er nur für diese Beziehung seine Form hat (Organismus ist), so wird auch nun die Kraft von dieser Form entbunden, d. h. aufgelöst. So lange aber die Kraft organisch wirkt, wird sie von der Form gehalten und getragen, d. h. sie wirkt als Gebild, und sie kann nicht anders organisch d. h. für das innere Leben wirken, denn als Gebild, weil nur durch solches (die Form) ihrem Wirken die Bahn (die Richtung auf das Leben) vorgeschrieben ist. Die Kraft also und das Gebild bedingen sich gegenseitig; das Gebild ohne die Kraft wirkt nicht (ist todt;) die Kraft ohne das Gebild wirkt nicht organisch (zum Leben,) sondern elementarisch, auflösend, zum Tode. Daher mit der Zerstörung des Gebilds die Kraft entweicht, und wiederum mit der entweichenden Kraft das Gebild zerstört wird. Kraft und Gebild also in ihrer Verbindung machen den Leib und das leibliche Leben aus.

Wir können hier nicht umhin einen Rückblick auf die gegebene Auseinandersetzung der inneren Bedingungen des leiblichen Daseyns und Lebens zu werfen, und aus dem Vorgetragenen ein Resultat zu ziehen, von dem wir weiterhin Gebrauch machen werden, das aber eine Frucht des Bodens ist, auf dem wir uns jetzt befinden. Nämlich wenn in der That die Erscheinung des leiblichen Lebens und seines Substrats, des Leibes, nichts anders ist als das Heraustreten in den Raum und Sichtbarwerden der

unsichtbaren Schöpferkraft, begrenzt im Gebilde durch die Form, den Ausdruck des göttlichen Gedankens, der dann auch, im Gebilde lebend, der Lenker der Bewegungen und Thätigkeiten des Gebild-Ganzen (Organismus) ist, die wir Functionen nennen; ja wenn wir die ganze Natur als ein solches Gebild-Ganzes, als einen sich in unübersehbare Formen ergießenden Kraftstrom aus dem Urquell des Lebens, anzusehen haben: so folgt, daß, wie die Natur überhaupt, so auch der Leib und das leibliche Leben des Individuums, nicht an das hypothetische Substrat gebunden ist, was mit dem nichtssagenden Namen Materie bezeichnet wird. Das Etwas, woraus die Schöpferkraft ihre Schöpfungen schafft und bildet, kann nichts ihr Fremdes, kein etwa als Chaos ihr vorliegender fremder Stoff seyn: denn dieses würde die Schöpferkraft selbst aufheben, die ja eben dadurch sich schaffend erweiset, daß sie hervorruft zum Daseyn und Wirken Alles, was vor ihrem Geheiße nicht war und nicht wirkte, folglich ganz eigentlich Nichts war, so daß nur die alte Erklärung wahr bleibt, daß Gott die Welt aus Nichts erschaffen. Auch die Annahme, daß der Schöpfer ursprünglich und zuerst die Materie als den Grundstoff der Dinge und Träger der Wesen geschaffen, erweiset sich dadurch als unstatthaft: daß der Stoff ohne die Form nicht denkbar ist, so wenig als der Wille ohne die Intelligenz, und daß folglich selbst das Atom ursprünglich von der Form durchdrungen seyn müßte. Auch zeigt sich unsern Sinnen, wo sie Stoffe wahrzunehmen glauben, nie ein formloser Stoff, sondern das kleinste Sandkörnchen, das feinste Sonnenstäubchen hat Gestalt, folglich Form, als ohne welche wir etwas dergleichen gar nicht wahrnehmen würden, so daß nur vergleichungsweise mit anderen höheren Formen von formlosen Stoffen

die Rede seyn kann, folglich, wenn wir von der Vergleichung absehen, gar nicht. Oder wollten wir die Existenz formloser Stoffe über die Wahrnehmung hinausrücken, so würden wir nicht nur eine solche Existenz (Seyn im Raume) durchaus nicht darthun können, sondern wir würden auch uns selbst widersprechen, indem ja die Materie von allen Physikern als das den Raum erfüllende dargestellt wird, Alles aber, was den Raum erfüllt, den Gesetzen des Raumes anheim fällt, die nichts anderes sind als die Grundbedingungen aller Form, so daß, was den Raum erfüllt, auch als in Form befaßt gedacht werden muß, und wenn diese Form auch nur eine Linie, ja nur ein Punkt wäre. Kurz, Stoff und Form sind unzertrennlich, und ein bloßer Stoff, als solcher, ist daher schon an sich undenkbar. Und gesetzt wir wollten das Unmögliche versuchen und uns einen Stoff rein für sich denken, eine von aller Form entbundene absolute Materie: worinne sollte ihre Wesenheit bestehen? denn das Seyn wenigstens müßten wir doch von ihr prädiciren. Eine solche Materie müßte ihre Wesenheit nur außerhalb des Raumes behaupten: denn in den Raum aufgenommen fiele sie unter das Gesetz der Form. Ein Seyn aber außerhalb des Raumes ist ein Seyn über die Natur hinaus, folglich ein übernatürliches Seyn: ein solches aber hat nur der Geist. Und so würde die Materie zum Geiste sublimirt. Geist aber und Materie hat man ja eben von jeher einander entgegen gestellt; folglich kann die Materie auch nicht Geist seyn; folglich ist sie Nichts. Und hiebei können wir füglich stehen bleiben, ja wir müssen es: denn wir können nicht weiter.

Die Materie ist also gewiß und wahrhaft das Nichts; und eine Materie als Etwas gedacht ist

ein Ungedanke. Es ist erfreulich, daß die einfältigste alte Kunde von der Forschung in ihrer letzten Tiefe bestätiget wird. Kehren wir demnach zur Betrachtung des leiblichen Lebens und seines Substrats, des des Leibes, zurück, so können wir nun mit voller Ueberzeugung anerkennen, daß der Leib nur die, in der Form, als Gebild erscheinende Kraft ist, und das Leben des Leibes die aus dem Gebilde hervortretende, seiner Kraft und Form angemessene, Wirksamkeit. Man sollte denken eine solche Ansicht müßte Jedem willkommen seyn, der das Leben der Seele, wie es vom leiblichen Leben geweckt und getragen wird, sich einiger Maßen begreiflich machen will: denn auf solche Weise ist wenigstens und zunächst der Anstoß, den die Verbindung eines materiellen und immateriellen Wesens giebt, gehoben; ja er kann nach unserer Ansicht gar nicht einmal entstehen, als nach welcher nicht von einem Zusammentreten verschiedenartiger Substanzen die Rede seyn kann, sondern im Gegentheile nur von der Entfaltung eines individuellen Lebens nach zwei Seiten hin, wo es auf jeder als Kraft hervortritt, nur äußerlich als Kraft in Form des Gebildes, oder als lebendiger Leib, innerlich als freies Zeitwesen, als lebendige Seele, in beiden Fällen aber als der Gesammtlebendigkeit der Person angehörig, die in dem Urleben wurzelt, oder vielmehr sein Werk, sein Geschöpf, sein Geschenk an das ursprüngliche Nichts ist.

Zweites Kapitel.

Der Leib in seiner Wirksamkeit für sich selbst und für die Seele, oder das organische Leben.

Obwohl wir also den Leib und das leibliche Leben nur für die äußere Erscheinung der gesammten Menschenlebendigkeit anerkennen, — denn nur von unserer Lebendigkeit ist die Rede, nicht von der der übrigen Lebendigen der Erde, — also in der Gesammtheit des Leibes nur den äußeren, leiblichen Menschen erblicken, der jedoch vom inneren und dessen Leben unzertrennlich, ja, wiewohl ganz anders geartet, dennoch mit ihm einer und derselbe ist: so sind wir gleichwohl genöthiget, uns, vom inneren Menschen oder vom Seelenmenschen absehend, für einige Zeit lediglich auf die Seite unserer leiblichen Erscheinung zu wenden und dieselbe als etwas für sich bestehendes, für sich selbst lebendes, zu betrachten. Denn der innere Mensch, die Seele, ist auf eine der Schöpfernatur entgegengesetzte Weise, durch den äußeren bedingt, und kann nur bestehen, wiefern dieser besteht. Was es mit diesem leiblichen Bestehen für Bewandtniß hat, ist zunächst zu betrachten.

Im Raume und nach den Gesetzen des Raumes, mitten in der Natur und nach den Gesetzen der Natur, als Naturkraft von Naturkräften umgeben und erregt, tritt der Mensch, als leibliche Erscheinung aus dem unsichtbaren Reiche der Schöpferkraft hervor, unterthan den Bedingungen alles leiblichen Bestehens. Der Pflanze in dieser Hinsicht gleich, schlägt die Kraft des Lebens, durchdrungen von dem göttlichen Gedanken des Menschengebildes, Wurzel in der Außenwelt, und gestaltet sich zu einem Ganzen von Gebilden doppelter Art, indem dieselben in der Richtung und den Zwecken ihrer Wirksamkeit sich selbst entgegengesetzt sind. Die eine Art dieser Gebilde kann man die Organe des leiblichen Lebens, die andere die Organe des Seelebens nennen; beide Arten zusammen aber, in Einen Organismus vereinigt und verschmolzen, erscheinen in ihrer Gesammtwirksamkeit als die Werkstätte des organischen Lebens. Die Organe des leiblichen Lebens sind dem äußeren Leben der Natur zugewendet, treten mit demselben in lebendigen Verkehr, um aus ihm die Elemente des leiblichen Lebens zu ziehen, und als Werkzeuge dieses Lebens die getrennt aufgenommenen Lebenselemente dergestalt zu verbinden, daß das Verbundene als immer neue Quelle des organischen Lebens in dem gestaltlosen Blute hervorsprudelt, welches aber selbst der Quell aller Gestaltung ist und zugleich mit der Kraft des Lebens die Rudimente aller Gebilde in sich trägt. Das leibliche Leben ist das schaffende und bildende Leben: es schafft, wie den Stoff aller Bildung, so die Form aller Gebilde: den ersteren durch die assimilirenden Organe, die letztere durch die plastischen*). Beide zusammen machen den In-

*) Eine nähere Auseinandersetzung dieser Organe und ihrer Functionen giebt der physiologische Theil der An-

begriff der Organe des leiblichen Lebens aus. Die assimilirenden Organe nämlich spalten sich in die der Dauung (Magen und Darmkanal) und der Respiration (Lungen), als durch welche erstere der irdische, durch welche zweite der ätherische Stoff des organischen Lebens aufgenommen und assimilirt wird, jener als Speise und Trank, dieser als atmosphärische Luft. Aus der Verbindung der beiderseitigen assimilirten Elemente wird in den Lungen das Wunder der Blutbereitung verrichtet, eine wahre Transsubstantiation des äußeren Lebens in inneres. So wie das neu erzeugte Blut in das Herz aufgenommen ist, beginnt das Geschäft der plastischen Organe. Das Herz, der Sonne zu vergleichen, die durch ihre Strahlen alle Gestaltung auf der Erdoberfläche weckt, ergießt durch seine Strahlen, (Schlagadern) die belebende und bildende Kraft (das Blut) in die plastischen Häute, welche jedes Gebild umhüllen und durchdringen, als in die Werkstätten aller Form. Ein jedes Gebild wird durch seine plastische, mit Lebenskraft gesättigte Haut in seiner Form erhalten, indem der schaffende Hauch aus allen Punkten der plastischen Haut in alle Punkte des Gebildes zum neuen Gebilde anschießt. Dieß ist fortgesetzte Restauration des Organismus und seines Lebens, Ernährung*) genannt. Und dieß

---

thropologie, und der Verfasser selbst hat in seiner Anthropologie diesen Theil besonders bearbeitet. Der Psychologie ist eine durchgeführte Darstellung dieser Gegenstände fremd, und sie darf dieselben nur an ihrer äußersten Grenze bestreifen.

*) Man verbindet fälschlich mit der bloßen Aufnahme von Speise und Trank und deren Verarbeitung in den Dauungsorganen den Begriff der Ernährung. Nicht von Speise und Trank, sondern vom Blute wird der Organismus ernährt und das organische Leben

ist die Gesammtfunction der Organe des leiblichen Lebens. Ihr Geschäft ist, besagter Maßen, die Ernährung (Gestalt-Erhaltung) und die Belebung des Ernährten. Die Erzeugung, Erhaltung und Belebung der Organe des Seelenlebens selbst ist das Werk der Bildungswerkzeuge des leiblichen Lebens mittels ihres Materials, des Blutes. Die Organe des Seelenlebens, die eine ganz eigene Reihe, einen ganz eigenen Organismus bilden, theilen in dieser Beziehung nicht das Geschäft der Organe des leiblichen Lebens, verhalten sich ganz passiv hinsichtlich des Werkes der Bildung, Erhaltung, Belebung, lassen blos sich selbst von jenen bilden, erhalten, beleben, kurz, sind als Organe des Seelenlebens für die ganze bisher geschilderte Seite des organischen Lebens verschlossen, von ihr abgewendet, und stehen nur in so fern mit ihr in Beziehung, als sie gänzlich von ihr und ihrer Wirksamkeit abhängig sind und dieselbe durchaus zu eigenem Bestehen bedürfen. Der Organismus des Seelenlebens ist, als solcher, für den des leiblichen eine Art Schmarozerpflanze, die aus jenem hervorwächst, sich von ihm ernährt, aber für dessen Bestand und Ernährung nichts leistet. Ein ganz anderer Dienst regt diesen Organismus zum Leben, zur Wirksamkeit auf, nämlich ein Dienst für das Leben, das nicht im Raume, sondern in der Zeit lebt; in welcher Hinsicht dieser Organismus zerfällt in einen Apparat für das Empfindungs- und für das Bewegungs-Leben, oder für das vorstellende und für das handelnde, kurz, in den

---

unterhalten, und zwar auch vom Blute (dem neutralisirten, irdischen und ätherischen Lebensprincip) nicht eher, als bis es in den plastischen Häuten zum belebenden und bildenden Hauch (aura vitalis) gesteigert und gleichsam sublimirt ist.

Nerven- und Muskel-Apparat. Jedoch, gleichsam widerwillig, oder gegen seine eigene Natur und seine Richtung nach innen, wird auch dieser Doppel-Apparat in den Kreis des äußeren, bildenden Lebens gezogen. Es erzeugt sich dieses einen von dem Organismus des Seelenlebens getrennten, eigenen Nerven- und Muskel-Apparat, jenen für die ihm nöthige Erregung (Ganglien-System), diesen für die ihm nöthige Bewegung (Herz, Zwerchfell, Muskelhäute der Gefäße aller Art). Allein wie das Nervensystem des leiblichen Lebens dem Gedanken, so ist das Muskelsystem desselben dem Willen, diesen beiden Lenkern des Seelenlebens, entzogen. Nur wiefern das leibliche Leben dem Seelenleben unterworfen ist, übt letzteres auch über einen Theil des leiblichen Nerven- und Muskel-Apparats einigen Einfluß aus; und in demselben Maße giebt sich auch das leibliche Leben, vorzüglich wenn es leidet und höherer Hülfe bedarf, dem Seelenleben kund. Ueberhaupt werden wir uns noch nach einem leiblichen Substrate für die Gefühle und Triebe umsehen müssen, vorzüglich für das ursprünglichste und unmittelbarste aller Gefühle: das Selbstgefühl, wiefern aus ihm die ganze Gemüthlichkeit mit allen ihren Bedürfnissen und Begehrungen hervortritt. Und hier möchte es sich wohl ausweisen, daß in Ermangelung eigener Seelenorgane, Organe des leiblichen Lebens diesem Zwecke dienen müssen, und dadurch dieses und das Seelenleben in die innigste Vereinigung bringen. Jedoch bleibt diese Aufgabe, als die letzte, vor der Hand zurückgestellt.

Wir wenden zunächst unsere Aufmerksamkeit dem eigentlichen Organismus des Seelenlebens zu. An seinen äußersten Grenzen gestaltet sich dieser Organismus zu besonderen Gebilden aus, welche den äußersten Grenzen der Seelenthätigkeit entsprechen, wie

dieſelbe in doppelten Richtungen aus der Mitte des Selbſtbewußtſeyns hervortritt. Aus der Tiefe unſeres Selbſt, als Gemüths, erhebt ſich das Denken und Wollen: jenes als der Endpunkt der Vorſtellung, gleichſam als der Lichtkern derſelben; dieſes als der Anfangspunkt der Handlung, beides zuſammen wie ein Blitzſtrahl, der einen Aufgang und Niedergang hat. Das äußerſte Ende dieſes Aufgangs iſt die Empfindung, die Quelle der Vorſtellung; das äußerſte Ende dieſes Niederganges iſt die Bewegung, die Erſcheinung der That. Beide Enden, die Empfindung und die Bewegung, ſind durch die lebendige Thätigkeit organiſcher Gebilde vermittelt: die Empfindung durch die Thätigkeit der Sinne, die Bewegung durch die Thätigkeit der Glieder. Da der Gedanke den Willen und folglich das Handeln beſtimmt, welches in der Bewegung erſcheint, ſo muß die Betrachtung derjenigen lebendigen Thätigkeit, welche den Gedanken äußerlich bedingt und erregt, nämlich der Empfindung durch die Sinne, in der Ordnung vorangehen. Die Seele empfindet durch die Sinne. Die Sinne ſind alſo Werkzeuge der Seele, d. h. leibliche, (äußere, räumliche) für die Seele gebildete, der Seele dienende Organe; ſie ſind die Vermittler der Außenwelt und der Seele, wiefern die Außenwelt in die Seele eingeht. Die Außenwelt, das räumliche Daſeyn und Wirken, die Natur, iſt Kraft, Schöpfungskraft, dem ſchaffenden göttlichen Gedanken unterthan und ſein äußeres Abbild. Der Gedanke in unſerer Seele hinwiederum iſt das innere Abbild des göttlichen Gedanken. Der Gedanke iſt Geſetz, iſt Form; und die Form unſeres Gedankens muß der Form des göttlichen entſprechen, aber darum eben auch, was an der Natur Form oder Geſetz iſt, dem, was unſerm Gedanken als Form oder Geſetz einwohnt. Nun denken wir, (wie Niemand gründlicher gezeigt hat

als Fichte in seiner Wissenschaftslehre,) nur unter der Form des Setzens, Gegensetzens und Einigens, (Thesis, Antithesis und Synthesis.) Dieselbe Gedankenthätigkeit muß also auch in der Natur, und in der Art wie ihre Kraft durch die Form bestimmt ist, ausgedrückt seyn. Durch die Form aber geht die Einheit der Kraft in die Mannichfaltigkeit ein, oder, durch das in die Kraft tretende Gesetz erscheinen verschiedenartige gesetzlich wirkende Naturkräfte, durch welche überhaupt das Daseyn und Wirken der Natur besteht. Es muß demnach dreierlei gesetzliche Urkräfte in der Natur geben, welche dem dreifachen Charakter der Gedankenform entsprechen, nämlich eine Kraft, welche der Thesis, eine zweite, welche der Antithesis, und eine dritte, welche der Synthesis entspricht. Diese Kräfte müssen sich in den Naturerscheinungen offenbaren; und da alle unsere Empfindung nichts anderes ist, als das Aufnehmen der Naturerscheinungen, (Offenbarungen der gesetzlich wirkenden Schöpferkraft), so müssen wir diese nur unter den Formen, in welchen sie hervortreten, aufnehmen können. Unsere Sinne müssen demnach in ihrer Einrichtung und Wirksamkeit den gesetzlich auf sie einwirkenden dreifachen Urkräften der Natur entsprechen: der Kraft der Einheit (des Zusammenhanges), der Zweiheit, (der Trennung) und der Dreiheit (der Einigung)*). Nun hat die Natur dreierlei Phänomene, welche dieser dreifachen Gliederung entsprechen: das Phänomen des räumlichen Zusammenhanges (Magnetismus), das der räumlich-polarischen Trennung (Electricität), und das des

*) Es ist in der Physik, wie in der Logik, erwiesen, daß die Vereinigung Entgegengesetzter nur durch ein Drittes möglich ist, in welchem sich die Entgegengesetzten (Glieder des Gegensatzes) gleich sind.

Rücktritts der electrischen Trennung in magnetische Einigung. (Chemismus). Es muß demnach die Einrichtung und Thätigkeit der Sinne diesen Naturphänomenen entsprechen, oder mit andern Worten: die Natur, als das räumliche Daseyn und Wirken, kann nur in so fern zur Empfindung werden, als die Empfindungswerkzeuge den gesetzlich auf sie einwirkenden Naturkräften analog sind: es müssen sich also unsere Sinne oder Empfindungswerkzeuge in drei Reihen verzweigen, wovon die eine Receptivität für die magnetischen, die andere für die electrischen, die dritte für die chemischen Naturphänomene besitzt. Wir können diese Sinnesreihen kurzweg die magnetische, electrische und chemische nennen. Aber nicht genug. Die göttliche Natur, das Princip, durch welches geschaffen wird, spricht nothwendig in ihren Schöpfungen ihr ganzes Wesen aus, folglich in jedem Acte ihres Schaffens ein Aeußeres und Inneres zugleich: es muß also auch jede der genannten drei Erscheinungen gesetzlich wirkender Naturkraft eine äußere und eine innere Seite haben. Der Charakter der inneren ist jederzeit die Einheit, der äußeren die Sonderung. Und so sehen wir denn in der magnetischen Kraft, wiefern sie Kraft des Zusammenhanges (der Einheit) ist, eben nur ihre innere Seite; nach außen offenbart sich aber diese Kraft als Kraft der Expansion und Contraction; (wie uns der Magnet selbst an seinen Polen zeigt;) aber die Polarität in der magnetischen Kraft ist noch nicht selbständig geworden, d. h. noch nicht als vollendete Trennung ausgesprochen: denn sie wohnt ja eben der Kraft des Zusammenhanges ein. Diese Trennung zeigt sich erst in der electrischen Kraft (positiver und negativer Electricität) die ja das Phänomen der Trennung selbst ist. Allein auch diese muß ihre innere, ihre Einheits-Seite haben. Und so ist denn

die Erscheinung dieser Einheit in der electrischen Kraft das Licht. Die äußere Seite aber dieser Kraft: die Erscheinung der reinen Trennung erblicken wir in der Bewegung. Im Lichte erscheint der Contractions-Pol der electrischen Kraft, in der Bewegung der Expansions-Pol derselben. Das Naturphänomen, in welchem sich diese äußere Seite der electrischen Kraft ausdrückt, ist die Luft. Endlich muß sich denn auch die dritte Offenbarung der bildenden Naturkraft, nämlich die chemische, ebenfalls auf innerliche und äußerliche Weise zeigen, oder, es muß einen doppelten chemischen Naturproceß geben. Die innere Seite dieses Processes stellt eben seinen eigenthümlichen Charakter, den der Bindung (Einigung) dar, nothwendig also muß auf seiner äußeren Seite der entgegengesetzte, nämlich der der Lösung erscheinen, doch so, daß in dieser der Hauptcharakter der chemischen Kraft nicht verloren geht, und diese Lösung nicht eine reine Trennung ist, wie bei der electrischen Kraft, kein absolutes Auseinanderfallen der polarischen Glieder, sondern stets nur eine Trennung zu neuer Einigung, so daß der Trennungsproceß sogleich wieder zum Einigungsproceß wird; wie wir bei allen chemischen Erscheinungen gewahr werden, als in welchen der Moment der Trennung des vorher Geeinigten sogleich wieder sich zu einem Momente neuer Einigung (nach dem Gesetze der Wahlverwandtschaft) gestaltet, so daß das Trennungsphänomen zugleich ein Einigungsphänomen ist, und auf diese Weise die chemische Kraft selbst in ihrer äußeren Erscheinung ihren inneren Charakter behauptet. Waren wir demnach genöthiget, zur Auffassung der gesammten Naturphänomene in der Empfindung einen dreifachen Sinn anzuerkennen, welcher der Offenbarung der schaffenden Kraft in ihren dreifachen Formen entspricht: einen magnetischen, electrischen und chemi-

ſchen, ſo werden wir jetzt ebenfalls anerkennen müſſen, daß jeder Sinn auch der doppelten Offenbarungs-Weiſe der ſchaffenden Kraft in ihrer dreifachen Form zu entſprechen habe. Das heißt mit andern Worten: jeder der genannten drei Sinne wird als Doppel-Sinn erſcheinen, oder in zwei Sinne zerfallen, wovon der eine die Innerlichkeit, der andere die Aeußerlichkeit der Naturkraft auf beſtimmter Offenbarungſtufe auffaßt. Der magnetiſche Sinn wird ſich alſo ſpalten in einen Sinn für die Kraft des Zuſammenhanges als ſolche, und ſodann in einen Sinn für dieſelbe Kraft in ihrer Erſcheinung als Expanſions- und Contractionskraft. Der electriſche Sinn wird zerfallen in einen Sinn, welcher für das Licht, und in einen zweiten, welcher für die Bewegung (in der Luft ausgedrückt) empfänglich iſt. Endlich wird der chemiſche Sinn ebenfalls in zwei Sinne ſich verzweigen, wovon der eine empfänglich iſt für die chemiſche Bindung, der andere für die chemiſche Löſung. Und ſo werden wir in der That ſechs Sinne am leiblichen Organismus nachzuweiſen haben. Welches ſind ſie? Der magnetiſche Sinn, welcher die Kraft des Zuſammenhanges, in ihrer Innerlichkeit gewahr nimmt, iſt kein anderer als der, zwar über das ganze äußere Hautorgan verbreitete, aber in den Fingerſpitzen concentrirte Taſtſinn. Der magnetiſche Sinn aber, wiefern er die Kraft des Zuſammenhanges in ihrer Aeußerlichkeit, als Expanſion und Contraction empfindet, iſt ebenfalls das geſammte äußere Hautorgan, aber in anderer Beziehung, nämlich in Beziehung auf Wärme und Kälte, als auf die Offenbarungen von Expanſion und Contraction in der äußeren Natur. Es tritt dieſer Sinn als Gefühlsſinn hervor. Es iſt merkwürdig, aber auch zugleich natürlich, daß dieſer Doppelſinn (Taſt- und Gefühls-Sinn) in ein Organ verlegt oder ver-

theilt ist: denn wir finden in den andern Sinnes-Reihen keine solche Oeconomie; weshalb auch, wegen der Einheit des Organs man auch gewöhnlich hier nur Einen Sinn anerkennt. Allein das Organ entspricht nothwendig der Naturkraft selbst, die auf der magnetischen Stufe noch keine getrennte, nur eine zweiseitige ist. Und diesen doppelten Seiten entspricht die doppelte Empfänglichkeit des Hautorgans vollkommen; und diese doppelte Empfänglichkeit offenbart sich deutlich als doppelter Sinn: denn die Empfindung des Zusammenhanges (im festen und flüssigen) ist eine ganz andere als die der Expansion und Contraction (in Wärme und Kälte), indem jene rein objectiv und die Grundlage aller Empfindung der Gegenständlichkeit, diese hingegen rein subjectiv ist, und in das innerste Lebens- und Selbst-Gefühl übergeht *). Wie zuerst der magnetische Sinn in seiner Doppelheit, so zweitens ist nun auch der electrische in seiner Verzweigung zu zwei Sinnen nachzuweisen. Diese zwei Sinne sind, wie die Naturkraft selbst sich in sich offenbarer Trennung ausspricht, auch in getrennte Organe vertheilt. Es giebt ein Sinnesorgan und einen Sinn für das Licht, und eben so für die Bewegung in der Luft, d. h. für den Schall. Diese Organe und Sinne liegen vor uns in Auge und Ohr. Und wie uns das Auge mit dem Raume, das Ohr mit der Zeit bekannt macht, so könnten wir auch den Gesichtssinn, Raumsinn, den Gehörsinn, Zeitsinn, nennen; wie auch schon früher angedeutet worden. —

Es bleibt nun noch der chemische Sinn und seine Verzweigung in zwei Sinne übrig. Die che-

*) Es läßt sich von dieser Ansicht aus der Proceß des Magnetisirens auf einfache Weise erklären.

miſche Bindung und Löſung in der Natur, ſie werden uns durch zwei Nachbarſinne, welche eben ſo durch ihre Organe in Berührung und Wechſelwirkung ſtehen, wie die chemiſchen Naturproceſſe ſelbſt, für die Empfindung mitgetheilt. Der Sinn des Geſchmacks, auf der Nervenhaut der Zunge ausgebreitet, verräth uns die chemiſche Bildung (der fixirten Expanſiv- und Contractiv-Kraft) in ihrem doppelten Charakter, dem kaliſchen und ſauren; ſo wie der Sinn des Geruchs, in der Nervenhaut der Naſe verbreitet, uns die chemiſche Löſung (der flüchtigen Expanſions- und Contractions-Kraft) in dem widrigen Geruche des Stickſtoffs und dem angenehmen des Lebens- (Sauer-) Stoffs offenbart. Wir wollen nicht unbemerkt laſſen, daß die geſammten Sinne, gleich ausgeſtellten Poſten, die Wächter unſeres Lebens ſind, ſo daß der Taſt- und Gefühls-Sinn uns das offenbart, was uns in unmittelbarer Nähe, ſo wie der Geſicht- und Gehör-Sinn, was von der Ferne her uns feindlich angreifen und verletzen kann, endlich der Geſchmacks- und Geruchs-Sinn, jener ſich auf die Nahrung, dieſer ſich auf die Athmung beziehend, uns dasjenige verräth was uns nicht blos feindlich angreifen, ſondern ſelbſt zerſtörend in uns eindringen will. Auf der anderen Seite ſind die Sinne wiederum die Pförtner für alle tiefere und höhere, engere und weitere Luſt und Behaglichkeit des organiſch-pſychiſchen Lebens.

Wir können die Weisheit, die in der Einrichtung der Sinne lebt, wie überhaupt in der ganzen Conſtruction der organiſchen Gebilde, nur beſtaunen, nicht begreifen. Nur ſo viel können wir gewahr werden, daß, je höher die Sinne ſteigen, um Vermittler unſerer Erkenntniß der Außenwelt zu werden, deſto künſtlicher und verwickelter ihr Bau wird. Zwar

liegt allen Sinnen das Nervenwesen, ebenfalls seiner Wesenheit nach ein unerklärbares Erzeugniß, zum Grunde, und man könnte die gesammten Sinnorgane nur eine überdachete Nervenmasse nennen: allein die Form dieser Ueberdachung wird verwickelter in dem Maße wie sich die Sinne erhöhen. Im Getast- und Gefühls-Sinn sehen wir das Nervenwesen mit der Hautstructur gleichsam zusammen fließen; im Geschmackssinne sammelt es sich zu Wärzchen; im Geruchssinne breitet es sich zur Hautform aus, im Gesichts- und Gehör-Sinne zerfließt es in formlosen Brei, ist aber in beiden von besonderer geheimnißvoll gestalteter fremder Form umgeben. Und dieses Nervenwesen überhaupt, wie es nicht blos den Sinnen zum Grunde liegt, und folglich der Brennpunkt der Empfindung ist, sondern wie es das sämmtliche System der Nerven erfüllt und sich im Gehirne zu eigenthümlicher selbständiger Form gestaltet, wir wissen eben weiter nichts von ihm, als daß die Seele in ihm empfindet und fühlt und vorstellt und will, und von ihm aus alle Bewegungen leitet, die dem Willen unterworfen sind. Wir wissen weiter nichts von ihm, als daß es die innerste Leiblichkeit, gleichsam die Seele des Leibes, das leiblich gewordene Leben in seiner tiefsten Mitte ist, über welche hinaus es kein leibliches Inneres mehr giebt, sondern nur ein unleibliches, unsichtbares Leben, das Leben der Seele selbst, in welches das leibliche Leben, auf seiner letzten Höhe, vielleicht durch Licht-Erzeugung, innerlich werdend hineinleuchtet. Nur in Bildern kann der Verstand dieses Geheimniß erfassen und die Sprache es aussprechen. Daß wir uns nur durch den Leib, und zwar mittels des leiblichen Nervenwesens, als seiner innersten Lebendigkeit selbst innerlich fühlen, das wissen, oder vielmehr erschließen wir; wie aber? ist unserer in den Leib eingewurzelten Seele verborgen.

Gleichwohl unterscheiden wir noch so viel, daß die Function der leiblichen Gebilde, wiefern dieselben Seelenorgane sind, sich nicht mit der Empfindung in den Sinnen, auch nicht mit dem Selbstgefühle, mittels der gesammten inneren Leiblichkeit des Nervenwesens, schließt, sondern daß, in näherer Innerlichkeit als die der Sinne und die des leiblichen Selbstgefühls ist, unser Vorstellen, ja unser Bewußtseyn selbst durch das Centrum des Nerven-Wesens und Lebens, nämlich durch das Gehirn, bedingt ist. Der Eingang der Sinnes- und mittelbar auch der Gefühls-Nerven, in die Tiefen des Gehirns, die Unentbehrlichkeit der sinnlichen Anregungen zum Gesammt-Kreise unserer Vorstellungen, das Gefühl selbst, das wir bei angestrengtem Vorstellen und Denken, beim tiefen Sinnen und Be-sinnen, in verschiedenen Hirn-Regionen, bald im Vorderhaupte, bald in der Scheitelhöhe, bald in der tiefen Mitte des Gehirns haben, nach dem sogenannten Türkensattel zu, dazu die krankhaften negativen Gefühle bei Gedächtniß-Schwäche, bei Schwäche der Einbildungs-Kraft, so wie die lebhaftere Thätigkeit der Phantasie bei erregtem Gehirne, die Angst, die deutlich von einem Gefühl ins Gehirn ausgeht, wenn nach langem Abstractionsgeschäft unwillkührlich sich aufdrängende Vorstellungen über die regierende Einheit des Bewußtseyns Meister werden wollen, die Empfindung als ob das Gehirn in Feuer stünde, bei Solchen, bei denen der Wahnsinn oder Hirnentzündung ausbrechen will, kurz, alle die Gefühle der momentan oder auf die Dauer am Gehirne Leidenden, beweisen auf das deutlichste, daß das Gehirn das Hauptorgan des Seelenlebens ist und daß das Licht des Bewußtseyns von dem zarten Lebensöhle genährt wird, welches, wie der Duft aus der Blumenkrone, so aus dem lebensreichen Gehirngebilde hervorquillt.

Wir wollen aber wohl bedenken, daß uns diese Anerkennung nicht zu materialistischen Vorstellungen berechtiget, indem schon zur Gnüge dargethan ist, daß wir an der sogenannten Materie nichts als die in bestimmter Form sichtbar gewordene schöpferische Kraft vor uns haben, die auch als leibliches Leben immer noch aus der Quelle des unsichtbaren Lebens hervortritt, um sich wiederum ihr zuzuwenden im inneren Leben der Seele selbst.

Jedoch mit denjenigen Organen des Seelenlebens, welche die äußere Natur und das leibliche Leben selbst zur Empfindung, Vorstellung, und zum Bewußtseyn bringen, ist, wie schon angedeutet worden, die Reihe der dem Seelenleben dienenden Gebilde noch nicht geschlossen. Auf eben so unbegreifliche Weise wie in den Sinnen wahrgenommen, und das Wahrgenommene durch einen, der organischen Vermittelung im Gehirne, entgegenkommenden Act des freien Seelenwesens, gedacht wird, wird das Gedachte, ebenfalls aber, wie es scheint, über die Grenzen organischer Vermittelung hinaus, im freien Aether des Bewußtseyns, gewollt, das Gewollte aber, wiederum durch organische Vermittelung im Nervenwesen, zur That, die, als Handlung durch organische Bewegungen, in der Außenwelt sichtbar wird.

Der Bewegungsapparat, oder das Muskelsystem, wird augenfällig durch das System der Bewegungsnerven regiert, die im Centralerregungs-Organ, dem Rückenmarke, ihren Ursprung haben, welches Organ aber immer nur noch die Dignität eines Leiters besitzt; (wie denn auch die Sinnes- oder Empfindungs-Nerven nicht mehr als Leiter sind). Mit Blitzes-Schnelle nämlich, ja schneller als der Blitz, ist der Wille, im Nu, so wie er aus dem Schoose

des Gedankens hervortritt, mit seiner Kraft in die Bewegungswerkzeuge eingetreten. Sich bewegen wollen, und sich bewegen, ist Ein Act. Gleichwohl kann die Muskelbewegung nicht anders erzeugt werden, als durch Vermittelung, zunächst der Bewegungsnerven, sodann des Rückenmarks, aus dem diese entspringen, ferner des verlängerten Marks (im Gehirne), welches des Rückenmarks Ursprung ist, endlich der Hirn-Organe selbst, welche in Berührung mit den Vorstellungs-Organen stehen, mittels deren sich der Gedanke, der die Kraft des Willens in sich aufgenommen, dem organischen Leben und seinen Werkzeugen mittheilt.

Sehen wir aber von der Leitung durch das Nervenwesen ab, welches der nächste Erreger der Bewegung ist als ein der Seele von innen nach außen dienender Complex organischer Gebilde, und blicken wir, wenn auch nur im Vorübergehen, auf die, eben so wie alles übrige, erstaunenswerthe, wundervolle Einrichtung der Bewegungsgebilde selbst, die, wie Tasten des Claviers, sich in den mannichfaltigsten Gruppen-Verbindungen ins Spiel setzen, sobald der Wink des Spielers, des Gedanken, sie berührt. Wenn irgendwo am organischen Gebilde, des göttlichen Gedankens Zweck und Absicht unverhüllt an den Tag tritt, so ist es in der Anordnung der Muskeln, mittels welcher das innere Leben mit seinem ganzen Inhalte an Gefühlen, Trieben, Vorstellungen, Schöpfungen, Thatbeschlüssen, durch Bewegung zum äußeren wird. Welche Mannichfaltigkeit der Bewegungen und durch sie des Ausdrucks innerer Zustände und Thätigkeiten ist durch die Muskeln des Kopfes, Rumpfes und der Gliedmaßen möglich gemacht! Die Kunst des Mimen giebt hievon den auffallendsten Beweis. Welche unübersehbare Bewegungsfähigkeit

drängt ſich in der kunſtfertigen Hand des Menſchen zuſammen, ſey es, daß ſie mit dem Griffel, oder Pinſel, oder Meißel, die Gebilde des Geiſtes darſtelle, oder daß ſie auf Saiten- oder Blas-Inſtrumenten den Zauber der Muſik in unüberſehlichen Combinationen der Harmonie und Melodie, und oft mit blitzgleicher Schnelligkeit der verwickeltſten Bewegungen, von Seele zu Seele trägt! Und endlich das Wunder der Sprache und des Geſanges, das die Muskeln der Zunge und des Kehlkopfes verrichten! Spricht nicht jedes Wort einen Gedanken, jeder Ton ein Gefühl aus? Denken und ſprechen, iſt es nicht faſt Eins? Woher nur die ſtrengſte, genaueſte Folgſamkeit ſeelenloſer Fleiſch-Streifen, Ringe, Bänder, oder in welcher Form die Muskeln ſonſt geſtaltet ſeyn mögen: daß die eine Muskeltaſte liegen bleibt, während die andere ſpielt, indeß dieſe wieder im Nu zur Ruhe zurückkehrt, während die erſte im gleichen Nu zur Bewegung aufgefordert wird? Auch dieſes Wunder der Schöpfung, nicht blos in der Sprache, ſondern überhaupt in dem Ausdrucke des von Gedanken durchdrungenen Willens in der Muskelbewegung, können wir nur bildlich, nicht erklären, aber uns doch einiger Maßen verdeutlichen. Es iſt bereits früher in Erinnerung gebracht worden, wie der electriſche Funke auf der Fläche des Electrophors mathematiſche Figuren bildet, wie daſſelbe Princip, das in dieſem Funken lebt (der Sauerſtoff als Lichtprincip) kryſtalliniſche Eis- und Schneegebilde erzeugt, wie überhaupt das Lichtprincip das Formgebende in der Natur iſt, und wie die Form ſelbſt nur der erſcheinende Gedanke iſt, der in heiliger Sprache ſelbſt das Licht genannt wird. Im Lichte iſt der Gedanke gleichſam verkörpert. Nun iſt aber wiederum der Nerv gleichſam verkörpertes Licht, und der Muskel nur ein zur Bewegung umgewandelter Nerv. Muskel alſo, und

Nerv, und Licht, und Form, und Gedanke hängen wie die Glieder einer electrischen Kette zusammen, und es bedarf nur des zündenden Funkens, um eben mit Blitzesschnelligkeit das harmonische Spiel der Muskelbewegungen nach Absicht und Ordnung der Gedanken zu erzeugen. Und dieser zündende Funke ist der Wille, der den Gedanken zur That macht, und die That als Bewegung erscheinen läßt. Wie wir bei den electrischen Versuchen die electrische Kraft sich von einem Einheitspunkte aus in Strahlenbüscheln ergießen sehen, so fährt der Blitz des vom Willen entzündeten Gedanken gleichsam strahlenweise in die Muskelgruppen, welche seine innere Form in äußerer — nicht Gestalt, sondern — Bewegung ausdrücken, und so seinen Zweck verwirklichen. Auf jeden Fall sehen wir, daß der Muskelapparat dasjenige Seelenorgan ist, durch welches sich die Seele gleichsam verleiblichet, indem sie ihr eigenes inneres Wesen zur äußeren Erscheinung bringt; so wie umgekehrt der Nervenapparat theils das leibliche Leben der Seele fühlbar macht und als ihr angehörig empfinden läßt, theils die gesammte Außenwelt in eine innere, in eine Vorstellungswelt umwandelt. So regt und bewegt sich also die Seele zwischen diesem doppelten Apparate wie zwischen zwei Angeln oder Polen, einem Magnete gleich, mit anziehender (vorstellender) und abstoßender (bildender) Kraft; sie selbst sich haltend im Indifferenzpunkte des Selbstgefühls, der aber ebenfalls vom organischen Leben geweckt und getragen werden muß; wie wir dieß beim Eingange dieser Entwickelung als Postulat aufgestellt haben, dessen Begründung aus unserm Lebensbewußtseyn jetzt noch hervorgehoben werden muß. Es ist zuvörderst nicht unbedeutend in dieser Hinsicht, daß unsere Begehrungen und Triebe anerkannt werden müssen als vorhanden und wirksam, noch ehe sie in den Kreis

der Vorſtellungen und Willensbeſtimmungen gezogen werden. Weder durch Vorſtellen noch Wollen wird ein Begehren, ein Trieb erzeugt, ſondern umgekehrt wird unſer Denken und Handeln durch den Reiz unſerer Begehrungen und Triebe aufgeregt. Wohl nimmt das Bewußtſeyn auch dieſe Zuſtände und Thätigkeiten auf, in der Form der Gefühle, und bezieht ſie auf unſer innerſtes Selbſt oder Gemüth, als aus ihm entſpringend und ihm angehörig. Allein ſie erſcheinen dennoch im Bewußtſeyn wieder als etwas Fremdes, von ſeinem eigenen Elemente, dem geiſtigen, das ſich im Gedanken und Willen ausſpricht, geſchieden. Wie iſt es aber nur möglich, daß etwas, was uns ſo nahe angeht wie unſer Selbſt als Gemüth, dem Geiſte ſo fremd iſt? Dadurch iſt es möglich nicht blos, ſondern auch nothwendig, weil unſer Selbſt aus der Natur heraufſteigt, aus den Tiefen und der Dunkelheit der Naturkraft überhaupt, weil wir ſelbſt Naturkraft ſind, nur berufen uns zum Geiſte zu erheben, und deßhalb mit geiſtigen Organen ausgerüſtet. Unſere Denk-, unſere Willens-Kraft, unſer Bewußtſeyn ſelbſt, iſt geiſtiges Organ; unſer innerſtes Selbſt aber, unſer Gemüth, iſt nichts dergleichen: es iſt Seele ſchlichthin, die Seligkeit ſuchendes Weſen, begehrendes, Liebe begehrendes, nur durch Liebe zu beſeligendes Herz. Der Ausdruck Herz ſelbſt ſagt uns, wo wir, wenn nicht die Wurzel, doch den Träger, Erreger, Beleber des Gemüths zu ſuchen haben. Im leiblichen Leben iſt das Herz die Lebensmitte, der Quell, von dem das Leben (des Blutes) aus, und in welchen es zurückſtrömt, jenes durch ſeine treibende, dieſes durch ſeine anziehende Kraft, welche beide ein ſichtbares Bild der gebenden und begehrenden Liebe ſind. Und iſt unſer Gemüth, in der Volksſprache das Herz genannt, etwas anderes als das Verlangen und Geben unſerer innerſten Seele? Und iſt das Gemüth nicht

ebenfalls die Lebensmitte unſeres Seelenlebens? Und iſt ſein Inhalt ein anderer als Gefühl? Und lebt nicht alles Gefühl im Dunkel, bis es an den Tag des Bewußtſeyns gezogen wird? Und iſt nicht das, nicht vom Bewußtſeyn erhellte, Dunkel das Weſen der Leiblichkeit? Und iſt nicht die Leiblichkeit auch Leben? Sollte ſich alſo nicht das leibliche und Seelenleben in gleicher Mitte begegnen? Was unſer Gemüth beängſtiget oder beglückt, hallt es nicht im leiblichen Herzen wieder? Klopft nicht dieſes Herz wie von überſtrömender Luſt, wenn uns die Freude, wenn uns die Liebe begegnet? zieht es ſich nicht krampfhaft zuſammen, wenn Kummer und Sorge, ja ſteht es nicht ſtill, wenn ein noch tieferer Seelenſchmerz das Gemüth erfüllt? Kurz, theilt nicht unſer leibliches Herz Freude und Leid mit unſerm Gemüthe, unſerm innerſten Selbſt? Und dieſes Herz, die Mitte unſeres leiblichen Lebens, ſollte nicht mit dem Gemüthe, der Mitte unſeres Seelenlebens, im Zuſammenhange ſtehen? Gewiß es wurzelt dieſes in jenem ein, und zieht die Nahrung ſeines eigenen Lebens aus ihm! Iſt doch dieſe Nahrung Leben! Wem das Herz matt ſchlägt, der iſt auch im Gemüthe ermattet, und wem es kräftig ſchlägt, der hat auch ein kräftiges Gemüth. Wem ſchlägt es kräftiger als den Kindern? und wer iſt fröhlicher als ſie? Je näher es ſeinem endlichen Stillſtande kommt, deſto mehr erliſcht auch das Leben des Gefühls im Gemüthe. Giebt es doch eine leibliche Baſis für das Vorſtellungsleben: im Gehirne; warum ſoll es nicht eine gleiche Baſis für das Gefühlsleben geben: im Herzen? Und ſo meinen wir denn, das leibliche Herz, ſo weit der Blick in dieſe dunkeln Regionen reicht, als den Träger des Seelen-Herzens wenigſtens angedeutet, und ihm ſomit eine Stelle in derjenigen Organen-Reihe, nicht ohne allen Grund angewieſen zu haben, die wir mit dem Namen der Seelenorgane bezeichneten. Hat ſich doch ſelbſt der Muskelapparat

als Seelenorgan bewährt! und ist doch das Herz auch ein Muskel! aber ein einziger in seiner Art: eine selbständige, in sich selbst geschlossene, sich selbst erregende, aus und in sich lebende Kraft, das treue Abbild des Gemüths. Darum muß das Herz auch auf ganz andere Art Seelenorgan seyn als ein anderer Muskel oder der gesammte Muskelapparat ist, und wiederum auf andere Art als der Nervenapparat. Weder zum Zuleiten des Naturlebens in das Seelenleben, wie der letztere, noch zum Ableiten des Seelenlebens in das Naturleben, wie der erstere, kann das Herz, der Herd der Lebenswärme, bestimmt seyn, sondern eben nur zum Träger des Gemüthslebens, zum Erwecker und Erhalter der Lebenswärme im Gemüthe, gerade so wie der Nerv der Lichtträger (φοσφορος) und der Muskel der Kraftträger ist. Aber aus der Tiefe des Leibes drängen sich noch andere Gefühle und Triebe in das Seelenleben hinauf als die der verlangenden und gebenden Liebe. Zorn und Haß und Rache, und alles niedere Gelüst, das den Menschen unter das Thier herabsetzt. Kriecht dieses Gewürm aus dem Grunde des leiblichen Herzens herauf? (wie eine heilige Schrift mit einfacher Versicherung andeutet;) und gehört es wirklich auch dem Gemüthe an? Wohl kann das Gemüth auch in diese Tiefen hinabgezogen werden, aber ursprünglich lebt es nicht in ihnen, auch tauchen jene Lüste und Begierden nicht aus dem leiblichen Herzen auf. Schon Plato und Andere lassen sie aus der Tiefe des Leibes entspringen, die den tieferen Functionen des Lebens angehört. Längst ist der Zorn der Leber zugeschrieben worden; und Haß ist nur ein dauernder Zorn. Der Oestrus von Frauen und Männern, erwacht er nicht aus dem Brennpunkte des Geschlechtslebens? Aber alle jene Gebilde, deren Leben in Wildheit ausarten kann, werden vom Ganglien-Systeme regiert, welches durch den sympathi-

ſchen Nerven dieſe widernatürlichen Stimmungen des ihm untergeordneten Lebens dem Vorſtellungsleben mittheilt, und dieſes vom Leben des Gemüths ab- und jenen niedern und krankhaften Gefühlen und Trieben zu-wendet. Zu Gefühlen und Trieben des Gemüths werden jene Affectionen nicht, aber ſie nehmen die Stelle des Gemüths ein und entwürdigen den Thron unſeres innerſten Selbſt. Nicht als ob das Herz von Paſſionen frei wäre: die eigentliche Paſſion des Gemüths-Herzens iſt die Selbſtigkeit, dieſe verderbliche Ausartung der Selbſtheit. Und ſie gerade iſt es, welche die ſonſt verſchloſſenen Pforten der Unterwelt öffnet und die Harpyen nebſt den Erinnyen in das Gemüths-Leben einläßt. Daher heißt es alſo dennoch mit Recht: „aus dem Herzen kommen arge Gedanken.“ Nicht genug, daß das Gemüthsleben alſo aus ſeinem Kreiſe verdrängt wird, ſo ſinkt das ganze Seelenleben, wenn einmal der Zug dahin eingeleitet iſt, in dieſe tiefe Leiblichkeit hinab und verwildert in den Zuſtänden von Manie, oder verſinkt in den Abgrund von Melancholie, oder treibt ſich in fixer oder vager Verworrenheit herum, indem zugleich das Gehirn an allen dieſen Zuſtänden Antheil nimmt. So ſehr wird das Seelenleben durch das leibliche bedingt, wenn es aufgehört hat ihm, wie es ſoll, ſelbſt die Bedingungen vorzuſchreiben, unter welchen allein das rechte Maß des leiblichen Lebens bewahrt werden kann. Inzwiſchen verſtärkt uns alles dieß den Beweis, daß das organiſche Leben auf das innigſte mit dem Seelenleben verknüpft und die Grundveſte iſt, auf welcher dieſes ruht, von welcher aus es erregt, belebt, gekräftiget, aber auch herabgezogen, verwirrt, entkräftet wird, wenn es die ihm anvertrauten Zügel über das untergeordnete Leben aus der Hand läßt.

Drittes Kapitel.

Entwickelung des Seelen-Lebens durch das leibliche.

Ist der Leib, wie uns das Bewußtseyn in täglicher Erfahrung lehrt, der Träger des Seelenlebens, der Träger unserer Gefühle, Gedanken und Handlungen, ja unseres Bewußtseyns selbst: so ist es ja auch wohl nicht schwer zu begreifen, wie es ebenfalls die tägliche Beobachtung nachweiset, daß sich mit dem leiblichen und durch dasselbe, das Seelen-Leben entwickelt. Es folgt hieraus, daß, vor der Ausbildung des leiblichen Gesammtgebildes und dem Erwachen der Seelen-Organe, an keine Erscheinung des Seelebens, an kein Erwachen der Seele selbst, zu denken sey. Verfolgen wir diese inneren geheimnißvollen Vorgänge nach gesammelten Beobachtungen der besten physiologischen Forscher, und verknüpfen wir diese Beobachtungen Schritt vor Schritt mit der Einheit des Gedankens, die uns das Zerstreute sammeln, das ungeordnet Vorliegende nach inneren Gesetzen der Form und Ordnung gestalten heißt. Wenn sich in der Zeugung der Lebensfunke entzündet, welcher den

Keim des Menschenlebens in sich trägt, so eignet sich die Kraft, die in ihm lebt, und die nach innen und in die Zeit hinein sich als Seele entfaltet, zuerst eine äußere, räumliche, leibliche Form an. Aber die ursprünglich sich bildende Form ist noch nicht einmal fähig ein eigenes leibliches Leben zu führen, geschweige denn durch die der Seele angehörigen Organe das Leben der Seele zu wecken. Die erste Form, die sich der Lebensfunke erschafft, ist die Hülle, in welcher das Gestaltlose sich zur Gestalt bildet. Eine Ey-Hülle, und in ihr die Kraft des Lebens in gestaltloser Flüssigkeit, siehe da den Anfang des Menschen-Daseyns. Der König, wie der Bettler, der Dichter, wie der Staatsmann und der Held, nimmt diesen Anfang, diesen Auslauf in das Leben. Aus der ursprünglichen Flüssigkeit des Eyes (ovuli) scheiden sich, so wie das Ey wächst, in allmäliger Aufeinanderfolge die Organe des leiblichen und des Seelenlebens ab, und treten mit einander in gegliederte Verbindung. Dem werdenden Hirn gegenüber bildet sich das werdende Herz (als punctum saliens) in polarischer Entgegensetzung, und wie an das Hirn (anfangs auch nur Flüssigkeit in einer Hülle) sich das Rückenmark und die Sprossen der Nerven, so schließen sich an das Herz die Stämme und Sprossen der Gefäße, bestimmt einst das Blut in das gesammte organische Gebild zu treiben und wieder zum Herzen zurück zu führen. Aber noch strömt durch Herz und Gefäße, auch nachdem sie schon ausgebildet sind, kein eigenes, im werdenden Organismus selbsterzeugtes Blut: denn noch schlummern nicht blos die Organe der Dauung und des Athmens, als die blutbereitenden, sondern sie sind noch nicht einmal gebildet. Aus fremder Quelle strömt die Lebensnahrung in das werdende Menschengebild ein, das noch weder Gestalt noch Schöne hat, sondern der ver-

schlossenen Knospe gleicht, ehe sie sich zur Blume entwickelt, oder noch bestimmter der Frucht des Baumes an ihrem Stiele, der ihr den ernährenden Saft aus dem mütterlichen Stamme des Baumes zuführt. Aus dem Leibe der Mutter, in deren Schooße sich das Werdende bildet, wird ihm, das mit Recht Frucht (Leibesfrucht), genannt wird, durch den Fruchtstiel, die Nabelschnur, die mütterliche Nahrung zugeführt, und zwar zunächst zu einem Organe in dem sich gestaltenden Organen-Kreise, welches allein man in dieser Periode des werdenden Menschengebildes ein selbstlebendes und selbstthätiges nennen kann. Es ist die Leber, die sich früher denn Hirn und Herz ausbildet, und den eigentlichen Lebensherd der Frucht ausmacht. Hier ist die Stätte, wo die durch die Nabelschnur herbeigeführte mütterliche Lebensnahrung noch einmal durchkocht und zubereitet (assimilirt) wird, um dem ganzen werdenden Gebilde als Ernährungsstoff zu dienen. Geläutert*) in der Leber bahnt sich der junge Lebensquell durch die kurze Hohlvene seinen Weg in das Herz, welches aber nur noch ein Durchgangspunkt des Nahrungsstoffes ist, da seine Blätter, die Lungen, noch nicht entfaltet sind, um den Nahrungssaft aus dem Aether der atmosphärischen Luft zu erquicken und zu begeisten. Er bedarf dieser Erquickung, dieser Begeistung nicht: denn wie die Leber ihn verarbeitet, ist er zur Ernährung und Ausbildung aller Gebilde vollkommen tauglich. Er ist zunächst der Lebensreiz für das Herz, das vor

*) Aller Wahrscheinlichkeit nach führt die Nabelvene das Excrementizielle des geläuterten Nahrungssaftes zum Mutterkuchen zurück, so wie die Nabelarterie diesen Nahrungssaft aus dem Mutterkuchen der Leber zuführt, deren Function also in der Frucht eine ganz andere ist, als im zur Welt geborenen Kinde.

der Hand nur erſt den Dienſt einer Puls- oder Schlag-Ader verrichtet und durch die aus ihm ſproſſenden Schlagäderchen allen werdenden Gebilden den Nahrungsſaft zuführt. Unter dieſe werdenden Gebilde gehört, nächſt dem Hirne und Nervenſyſtem, (das noch nicht als Erregungs-Syſtem lebt, und noch weit weniger als Seelenorgan, weil es ja erſt ſelbſt gebildet wird,) die Lunge einerſeits, und das Daungsſyſtem (Magen und Darmkanal, Bauchſpeichel-drüſe und das lymphatiſche Syſtem) andererſeits; und es iſt ein abentheuerlicher Gedanke, der die Frucht ihre Nahrung durch den Mund einſaugen läßt, der noch nicht einmal gebildet iſt. Gleicher Weiſe iſt es unſtatthaft, die Frucht ihre Nahrung durch die Haut einſaugen zu laſſen, die ja erſt mit den Gebilden ſelbſt entſteht. Wie die Organe des leiblichen Lebens, ſo werden auch die des Seelenlebens erſt gebildet, noch zu keinem Dienſte fähig. Die Sinne und Glieder ſproſſen ganz eigentlich wie Pflanzenknospen hervor, jene aus der Hirn-, dieſe aus der Rumpf-Hülle. Allmählich ſondert ſich die Knochenmaſſe aus der äußeren Hülle des Kopfes und Rumpfes ab und tritt zur beſtimmten Geſtalt der Schädel-, Bruſt- und Bekken-Knochen zuſammen. Die Gliedmaßen, die aus den oberen und unteren Enden des Rumpfes hervortreten, erſcheinen anfangs als häutige mit Gallert erfüllte Bläschen, die ſich aber ausdehnen und wachſen, und aus der Gallert die Röhrenknochen und Muskelſubſtanz, an dieſen Knochen haftend, entwikkeln, und innerhalb aus derſelben Gallert die Gefäße und Nerven der Gliedmaßen hervortreiben. Wie die Gliedmaßen, ſo ſind auch die Sinnes-Organe, wie das Gehirn ſelbſt, urſprünglich nur häutige, mit Flüſſigkeit erfüllte Säckchen (ſo ſind es auch ſogar die Zähne,) in denen allmählich die dieſen Werkzeugen beſtimmte Form entſteht. Und ſo bildet ſich allmählich

in neun Monden-Monaten die Frucht aus, immer von der Mutter ernährt, immer auf dem beschriebenen Wege die Lebensnahrung ergreifend, verarbeitend und verbreitend. Die Frucht bildet also nicht, sondern sie wird gebildet, und ihr Leben gleicht dem Leben der Pflanze: es ist ein Gestaltungs-Leben, noch kein Leben der Empfindung und Bewegung, noch kein Seelenleben. Nur das Herz lebt, als Keim des Selbstgefühls; aber die Werkzeuge des Vorstellungs-Lebens sind noch verschlossen, und die des Bewegungs-Lebens werden noch nicht von jenen erregt. Aber woher denn die Bewegungen des Kindes in Mutterleibe, schon nach der ersten Hälfte der Schwangerschaft? Nicht von innen, nicht vom Erregungs-Systeme, dessen Springquell noch nicht aus dem erweckten Hirne in die Nerven strömt, kann dem gereiften Muskelapparat diese Bewegung kommen, sondern es muß blos der Reiz des immer mächtiger in sie einströmenden Blutes seyn, der in ihnen lediglich eine Art galvanischer Erschütterung hervorbringt, nicht zufällig, nicht zwecklos, sondern theils die Bewegungsorgane zu ihrem künftigen Dienste zu kräftigen und vorzuüben, theils allmählich zu einer Reactionskraft gegen den mütterlichen Fruchthälter heranzureifen, durch welche zuletzt der Kerker des eingeschlossenen Lebens gesprengt wird, indem der Fruchthälter als leidender Theil, die Kindeswehen empfindend, sich seiner Bürde zu entledigen strebt. Und dieß geschieht in der Geburt. Die gereifte Frucht fällt vom Baume, mit eigenem Leben schwanger. Und mit dem Momente der Geburt erscheint und entfaltet sich das Seelenleben.

Ehe wir diese Entfaltung, betrachtend wie sie die Beobachtung uns vorlegt, verfolgen, wird es nicht undienlich seyn einen Blick auf diese erste Bil-

dungsperiode des Menschengebildes im mütterlichen Schooße zurückzuwerfen. Wir würden sehr unrecht thun, wenn wir dem werdenden Gebilde kein Leben zuschrieben. Ein Lebensfunke fällt ja in den mütterlichen Schoos und glimmt fort bis er sich zur Flamme entzündet hat, die in ihrer ersten Wohnstätte zwar nur als Leben des Gebildes erscheint, und erst nachdem sie aus dieser Wohnstätte hervorgetreten, in ein inneres Leben zurückschlägt, aber als Leben des Gebildes der Erweis der individualisirenden Kraft ist, welche, sie selbst unsichtbar, das sichtbare Element ergreift und sich unterordnet. Nur im Gestalten zeigt sich jetzt diese Kraft des Lebens, bald aber wird sie sich auch in der Empfindung und Bewegung, ja im Bewußtseyn selbst zeigen: denn es ist die Schöpferweisheit, die sich in die Natur hinab und aus der Natur herauf gestaltet, und zugleich dieselbe Kraft, aus welcher das Leben des Leibes und der Seele quillt. Möge demnach die Seele immer noch schlummern im mütterlichen Leibe, schon ist sie im ersten Lebensfunken, nur als ein noch nicht entwickelter Keim vorhanden, als ein Keim, der zu seiner Entwickelung des äußeren Apparates bedarf, weil die Seele, um sich als Zeitwesen zu entfalten und als solches das Ewige in sich zu entwickeln, der Erregung und Ernährung ihrer Lebendigkeit durch die Naturkraft bedarf, die den Raum erfüllt, und die, nachdem sie vom leiblichen Gebilde aufgenommen und geläutert worden, als Lebensöl die Flamme des Seelenlebens fort und fort anfacht. Daher ist das leibliche Gebild und sein organisches Leben das erste, was sich aus dem Lebenskeime entwickeln und in die Erscheinung treten muß, die Wurzel gleichsam des ganzen Lebensbaumes, die sich in die dunkle (bewußtlose) Leiblichkeit eingräbt, um ihren Nahrungssaft dem blüthenvollen Wipfel zuzuführen, der seine Blätter in dem Lichte des Tages

bewegt. So ist also das organische Leben die Bedingung, nicht zur Erzeugung, sondern nur zur Erweckung des schlummernden, zur Ernährung des Nahrung-bedürftigen, Seelenlebens.

Wie nun die Seele, mit dem Heraustreten ihres gereiften leiblichen Wesens aus seiner Bildungsstätte, dem Schooße der Mutter, zu ihrem eigenthümlichen Leben erwacht, ihre Kraft mannichfaltig entfaltet, und derselben, und, mit ihr, ihres eigenen Lebens immer mehr mächtig wird, wollen wir jetzt weiter, nach treuer Beobachtung, verfolgen. Sie erwacht in dem Augenblicke, wo ihr leibliches Gebild zur Welt geboren wird. Ihr Erwachen ist Gefühl, ihr Gefühl Schmerz: denn, der Reiz des neuen Lebenselements, der Luft, durchdringt den zarten Hautsinn und erschüttert durch ihn das ganze Nervensystem so, daß der Schlag der ersten Erregung den ganzen Organismus durchdringt und alles, was Muskel ist, in Bewegung setzt. Die Muskeln der Brust und des Unterleibes, der Zwerchmuskel, der diese beiden Höhlen trennt, gerathen in krampfhafte Zusammenziehung, ja selbst das Herz, nach welchem sich alles Blut hindrängt, zieht sich gewaltig zusammen, und bricht dem Blute eine neue Bahn, in die Lungen, welche, gereizt, die bisher verschlossene Pforte des Athems erbrechen, um den ersten Schrei des Kindes hervordringen zu lassen, der gleichsam den Aether der Luft herbeiruft, daß er als Odem in die luftbedürftige Lunge eingehe. Von nun an ist bis zum letzten Hauche des Lebens der Wechsel des Ein- und Ausathmens gegeben. Die Gemeinschaft mit dem höchsten Lebenselement der Natur ist eröffnet; das eigene Leben des Leibes beginnt. Aber mit ihm, wie gesagt, auch das Seelenleben. So wie der erste Schmerz überwunden ist, öffnet sich das Auge, vom

Reize des Lichts geweckt, und das erste Suchen der erwachten Seele ist das Suchen nach Licht. Bald öffnen sich auch die Lippen, vom Nahrungstriebe geweckt, und saugen begierig die dargebotene mütterliche Nahrung ein. Mit jeder erwachenden organischen Thätigkeit eröffnet sich eine Pforte, die das Seelenleben aufschließt. Die erwachten Sinne des Gefühls, des Gesichts, des Geschmacks, erwecken das Lebens-Gefühl und den Lebens-Trieb. Gesättiget jedoch von allen diesen Reizen, ermüdet von allen durch sie erregten Anstrengungen, sinkt die Seele auf einige Zeit in den Schlummer des Fötuslebens zurück. Die Leibeserregung, die von der Seele kommt, ist aufgehoben, der Leib ruht, und nur die verborgenen Organe des Pflanzenlebens treiben ihr Geschäft, das Geschäft der Ernährung und Gestaltung (Wachsthum) fort. Erquickt aber durch den Rücktritt in die magnetische Ruhe, und durch sie mit frischer Erregbarkeit erfüllt, erwacht die Seele von neuem, und erweitert in kurzer Zeit ihr Daseyn in Empfindungen, Gefühlen und Trieben. Bald sucht das Auge nicht mehr blos das Licht, sondern den Blick der Mutter; das Ohr sucht ihre Stimme, wie die, auch ohne Gegenstand saugenden, Lippen, ihre Brust suchen. Die Seele be-sinnet sich, sie wird ihrer Sinne mächtig. Und nicht blos ihrer Sinne, sondern auch ihrer Glieder, wenigstens so weit, daß sie dieselben aus innerem eigenem Antriebe bewegt. Die Lust des jungen Lebens erregt jetzt diese Bewegungen, wie vorher der Schmerz des gewaltig eindringenden Lebensreizes. Zur schönsten aller Bewegungen aber öffnen sich die Lippen im ersten Lächeln, wenn des Kindes Seele die Seele der Mutter im Blicke ihrer Liebe gefunden hat. Durch die Sinne wird das Organ der Vorstellungen erweckt. Die Seele lernt (bewußtlos) anschauen im Innern, (durch die erwachende Phantasie) ohne noch äußerlich

wahrhaft zu sehen, und dunkle Erinnerungen des Empfundenen durchziehen sie. In Kurzem erhält sie auch durch innere Uebung Gewalt über ihr Gesichtsorgan; sie lernt, wo noch nicht Formen, doch Farben, sondern und sichten, d. h. sehen. Doch bald erscheinen mit den Farben die Grenzen, mit den Grenzen die Formen. Die Seele lernt Gegenstände erkennen.

Man läßt gewöhnlich die Seele sich von außen hinein bilden; allein nur die Anregung kommt von außen, die bildende Kraft aber der Seele kommt jener von innen entgegen, gleich der organischen aus der Einheit in mannichfaltige Gegensätze hervortretend. Daher sind die ersten Erweise ihres Daseyns nur einfach, z. B. das Suchen des Lichts. Darum ist auch die Seele zuerst, wie Schiller sich ausdrückt, nur Welt, weil sie bei ihrem ersten Hervortreten nach außen noch nicht Kraft genug besitzt in sich zurückzukehren: denn mit dieser Rückkehr erwacht das Bewußtseyn. Vor dem erwachten Bewußtseyn ist die Seele durch die Sinne nur zum Auffassen des Mannichfaltigen aufgeregt worden; wohl schwebt eine Welt vor ihr, aber eine chaotische, und das Chaos der Dichter hat wirklich in der Seele seinen historischen Platz. Darum sind auch die Triebe und Gefühle nur noch subjectiv, beziehen sich blos auf das eigene, aber lediglich organische Daseyn, weil sie, wenn auch zum Theil von außen erregt, noch keine Gegenstände finden, und auch die Seele sich selbst noch kein Gegenstand ist. Aber es bedarf nichts als der Erstarkung der bildenden Kraft; (und diese Erstarkung erfolgt so gewiß als die tägliche Uebung Statt findet;) und siehe da, die Seele findet sich, und zwar zuerst als Bildnerin: denn die Seele erscheint ursprünglich nur als bildende Kraft, indem ihre Gefühle und

Triebe noch in der Leiblichkeit begraben ſind. Von Gemüthszuſtänden, wie Haß und Liebe, ſo wie von Willensbeſchlüſſen u. d. gl. iſt alſo noch gar nicht die Rede: denn nur erſt das ins Bewußtſeyn aufgenommene Gefühl (der Luſt und des Schmerzes) erweckt das Gemüth, und erſt der ins Bewußtſeyn aufgenommene Trieb (die Kraft des Lebens) erweckt den Willen. Wir laſſen daher vor der Hand die auf der Baſis des Gemüths und Willens ruhenden Seiten des Seelenlebens, als dermalen noch unentwickelt, liegen, und verfolgen betrachtend nur die ſich als bildende Kraft entfaltende Seele, wie dieſelbe durch die, ſich auf ſie beziehenden, Organe des leiblichen Lebens geweckt wird. Nur der Lichtſinn, nur der Sinn des Geſichts, erweckt von außen dieſe Kraft: denn nur im Lichte und durch das Licht wird gebildet, geſtaltet. Das äußere Licht entzündet das innere, die Intelligenz: denn eben im Unterſcheiden, Sondern, Sichten, offenbart ſich die Intelligenz; und es ergiebt ſich hieraus, daß ohne Intelligenz gar kein Sehen möglich iſt. Die Seele iſt Intelligenz bevor ſie noch zum Bewußtſeyn ihrer ſelbſt gelangt, obwohl ſie nur als Intelligenz zum Bewußtſeyn gelangen kann. Zuerſt ſieht die Seele, als Intelligenz, blos äußerlich, im Auge, und die ſichtbare Welt iſt (für die Seele) das Werk ihres äußeren Bildens oder Geſtaltens. Allein das äußere Auge weckt das innere auf, und das innere Auge iſt das Organ des Bewußtſeyns, des ſich ſelbſt erkennenden Lichts. Wie die Seele nur mittels des äußeren Auges die Welt erkennt, ſo nur mittels des inneren ſich ſelbſt. Das innere Auge iſt eben ſo gut leibliches Organ als das äußere, nur nicht geſtaltet wie das äußere, außer wiefern es die Geſtalt der Kugel hat: es iſt das Gehirn ſelbſt. Das Gehirn iſt Sehorgan, aber nur für die innere, für die Vorſtellungswelt.

Das äußere Sehen ist kein Vorstellen: es ist ein Empfinden, ein Gewahrnehmen der Gegenstände selbst: das innere Sehen ist kein Empfinden, es ist ein Schaffen.

Zwar bildet die Intelligenz auch im äußeren Auge, aber sie schafft nicht, sie gestaltet das Gegenständliche blos nach, wie der Spiegel es thun würde, wenn er Intelligenz wäre. Dagegen aber faßt das äußere Auge auch das Licht blos auf, entwickelt es aber nicht; (außer im krankhaften Zustande, wenn es in gleiche Spannung mit dem Gehirne tritt; woher die Phantome;) das Gehirn hingegen faßt das Licht nicht auf, sondern ist selbst Licht-Erzeuger, so lange es gesund ist: und dieses Licht, nur nach innen leuchtend, ist das Material der Intelligenz, das Element, in dem sie lebt. Das Auge und das Gehirn haben nichts mit einander zu schaffen: denn das Auge tritt nicht mittels des Gehirns in die Seele, sondern die Seele tritt, auf den Reiz des äußeren Lichts, in das Auge. Das Gehirn ist keine Brücke, über welche die Gegenstände des Auges in die Seele träten, sondern es ist der Grund und Boden der inneren, der Vorstellungs-Welt. Das Vorstellen aber, obwohl ein Sehen, ist nicht bedingt durch äußeres Licht, und folglich dem äußeren Sehen nicht zu vergleichen. Wie kämen sonst die von Geburt Blinden zu Vorstellungen? Das Gehirn ist eine innere Sonne, die eine innere Welt beleuchtet. Unglückliche, denen diese Sonne ausgebrannt ist! Aber wie? erst ward das Gehirn Auge genannt, nun Sonne: wie reimt sich das zusammen? sehr wohl: denn das Gehirn ist eben Organ des inneren Sehens (Auge) indem es die Bedingung dieses Sehens, das innere Licht, erzeugt, d. h. Sonne ist. Das Gehirn erzeugt nur Licht für die

unsichtbare Welt (das All) der Vorstellungen; das Licht für die sichtbare Welt wird außen, in der Natur, erzeugt. Wohl können die Vorstellungen die sichtbare Welt zu ihrem Gegenstande haben, aber nur wiefern sie in das Reich der Begriffe übergegangen ist. Wenn die Seele die sichtbare Welt erblicken will, muß sie in das äußere Auge treten. Aber, kann man sagen, producirt oder reproducirt nicht die bildende Kraft im Innern Gestalten der Außenwelt, z. B. im Traume? Wem dieß so scheinen mag, der hat den Gesichtssinn noch nicht in seinem ganzen Umfange aufgefaßt. Der Gesichtssinn ist nicht mit dem Organe in der Augenhöhle, was man gewöhnlich für den vollständigen Gesichtssinn hält, geschlossen. Der Sehnerv, der sich im Grunde des Augapfels als Netzhaut ausbreitet, erweitert sich in der Kopfhöhle, und schwillt auf dem Grunde des Schädels zum Sehhügel an, ohne eigentlich schon zum Gehirne zu gehören. Und in dem Sehhügel müssen wir die Reproduction der Bilder suchen, die sich auf die Außenwelt beziehen: denn er ist durch die vorhergegangene Durchkreuzung der Sehnerven beider Augen von der Receptivität des äußeren Sehorgans befreit, und nimmt schon Antheil an der Lichterzeugenden Kraft des Gehirns, mit welchem er in Verbindung steht, obwohl er noch zum Gesichtssinne gehört. Er ist der active, der reproducirende Theil des Gesichtssinnes, oder vielmehr, die Seele, als bildende Kraft, verwandelt in ihm die Bilder des Auges in ihr eigenes Werk, oder eignet sie sich an, und kann dieselben, auch wenn sie dem Auge nicht mehr vorschweben, in ihm wieder erneuern, oder auch neue freigestaltend erzeugen. Der Sehhügel muß als die Werkstätte der reproductiven Einbildungskraft*)

*) Wir brauchen hier diesen Ausdruck, weil er seit Kant ein gewöhnlicher ist, und wir früher die

angesehen werden, wiefern diese sich auf das Sehen bezieht, und als die geheime Werkstatt der Träume, wiefern dieselben Bilder hervorzaubern. Der Sehhügel ist berührbar, wie vom äußeren Auge, so vom Gehirne, und verwandelt die Vorstellungen, welche die Seele in dem Lichtelemente des Gehirns erschafft, so wie dieselben als Reize dieses Bilderschaffende Organ berühren, selbst in Bilder um, wie im Traume, so in den Schöpfungen des Dichters. Auf gleiche Weise ist es auch mit dem Gehöre beschaffen. Das Reich der Töne ist im Ohre, nicht im Gehirne. Aber auch der Gehörsinn hat seinen inneren Apparat, mittels dessen die Seele des Künstlers Harmonien und Melodien reproducirt und producirt. Sogar für den Geschmack und Geruch giebt es eine innere Reproductionskraft, aber sie erscheint gleichfalls nicht im Gehirne, sondern in den Sinnorganen selbst.

Die Seele entwickelt sich also mittels der Sinne nur zu einem äußeren oder Welt-Leben, und lebt dieses Leben nicht in Vorstellungen, sondern in Empfindungen; und bevor nicht dieses Empfindungsleben ausgebildet ist, erwacht das Vorstellungsleben nicht. Die ersten erwachenden Vorstellungen sind die des Raumes und der Zeit. Obgleich durch die Empfindungen des Gesichts und Gehörs erregt, sind sie doch selbst keine Empfindungen, aber sie verknüpfen die Empfindungswelt mit der Vorstellungswelt. Die Seele lebt nicht im Raume, sonst wäre sie Leib; aber sie stellt den Raum vor, und tritt dadurch in Verbindung mit der Raumwelt, während ihr eigenes Leben in der Zeit verläuft, die aber ebenfalls nur eine nothwendige Vorstellung der Seele ist. Die Seele muß alle ihre Thätigkeiten und Zustände auf die Zeit beziehen, und in den Moment,

---

Einbildungskraft in diesem Sinne, obschon nicht als etwas normales, anerkannt haben.

wo dieſes zuerſt geſchieht, fällt auch das Erwachen des Bewußtſeyns. Die Seele findet ſich in der Zeit, als in dem eigenthümlichen Elemente ihres Daſeyns. Aber iſt denn auch die Zeit eine bloße Vorſtellung? iſt es gleicherweiſe der Raum? Wir ſchreiben den Dingen im Raume, und uns ſelbſt in der Zeit, Wirklichkeit zu, und verſtehen unter dieſem Begriffe mehr als bloße Vorſtellung: nämlich ein gegenſtändliches Seyn.

Was nun den Raum betrifft, ſo läßt er ſich allerdings vom gegenſtändlichen Seyn der Dinge nicht trennen und wir können darum nicht vermeiden ihn ſelbſt für etwas Reelles zu achten, obſchon er für uns nur Vorſtellung iſt. Mit der Zeit hat es nicht dieſelbe Bewandtniß: denn nicht die Dinge ſind in der Zeit, ſondern nur was in der Zeit geſchieht. Alles aber was geſchieht gehört zur Geſchichte. Allein auch dieſe ſind wir genöthiget für etwas Wirkliches, nicht für eine Fabel, zu halten: denn auch wir leben in der Zeit, und auch wir gehören der Geſchichte an. Es iſt daher einſeitig den Begriff der Wirklichkeit an den der Realität (Dingheit) zu binden, und wir müſſen demnach eben ſo gut eine ideelle als eine reelle Wirklichkeit eingeſtehen. Die Zeit iſt alſo, wie wir ſelbſt als Seelenweſen, ideell-wirklich, und die Vorſtellung der Zeit öffnet uns die Pforte in ein Reich des unſichtbaren Seyns, das dem des ſichtbaren (räumlichen) entgegengeſetzt iſt. Allein der Charakter der Zeit ſelbſt ſcheint ja dieſer Anſicht zu widerſprechen: denn mit dem Begriffe des Seyns iſt ja der der Beharrlichkeit unzertrennlich verknüpft, als welcher der Zeit eben abgeht; denn was iſt flüchtiger als die Zeit? der Augenblick ſelbſt iſt ſchon im Entſtehen verſchwunden. Gleichwohl wiſſen wir ſo gewiß,

daß die Zeit ist, als wir selbst sind. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? nur dadurch, daß wir annehmen, daß die Beharrlichkeit der Zeit, nach der beschränkten Einrichtung, die wir besitzen, unserer Wahrnehmung entzogen sey. Die Zeit also, die uns zu fliehen scheint, muß auf einem Grunde haften, der nur an der Zeit selbst nicht wahrnehmbar ist: nämlich am Ewigen. Wenn wir uns demnach denken, daß jeder Augenblick der Zeit der Ewigkeit angehört, die das reine Seyn selbst ist (die wechsellose Beharrlichkeit) so sehen wir zugleich, wie wir selbst, als Zeitwesen, der Ewigkeit angehören, welche allerdings das Reich des unsichtbaren Seyns ist. Und so ist es. Was in der Zeit zu vergehen scheint, ist für die Ewigkeit unverloren, es sey beschaffen wie es wolle. Und so entwickelt sich also die Seele in der Zeit eigentlich für die Ewigkeit, ja schon in ihr selbst, da sie die Trägerin der Zeit ist. Im Ewigen leben, weben und sind wir, ohne es zu wissen oder auch zu wollen. Und so ist es denn auch nicht zu verwundern, daß sich das Ewige in uns ausspricht, sobald wir in die Zeit treten, sobald die Vorstellung der Zeit in uns erwacht: denn sie erwacht mit dem Bewußtseyn, und mit diesem erwacht der ewige Gedanke: die Vernunft. Daher die nothwendige Vorstellung von unserer Identität bei allem Wechsel der Vorstellungen. Daher in dieser Identität die Einheit, die alles Mannichfaltige vereiniget. Diese Einheit, diese Identität, diese Vernunft, dieses Bewußtseyn, wir können es durchaus nicht aus der Quelle unseres leiblichen Wesens ableiten, sondern müssen anerkennen, daß dieses innere Band unseres Wesens aus dem Reiche des unsichtbaren Seyns hervortritt, an dem es innerlich haftet, und von dem es, auch hervorgetreten, getragen wird. Aber daß es hervortrete, daß die

Seele erſcheine in der Zeit, iſt, wie alle Entwikkelung unſeres inneren Daſeyns, durch unſer äußeres, leibliches bedingt. Wir haben bereits angedeutet, daß das Gehirn das Organ des Bewußtſeyns ſey. Nicht das Gehirn iſt ſich ſeiner bewußt, wie die materialiſtiſchen Pſychologen wähnen, ſondern die Lebendigkeit des Gehirns giebt das unſichtbare Element (innere Licht) her, in welches die ewige Einheit eingeht, und in welchem ſie thätig iſt. Wie der Aether der Atmoſphäre am Brennſtoffe zur Flamme wird, ſo das geiſtige Princip auf dem Lichtherde des organiſchen Lebens zum Ich, zum individuell-perſönlichen Weſen. Das Licht, das uns innerlich erleuchtet, die Vernunft, das Bewußtſeyn, iſt alſo nicht als ein Erzeugniß des Gehirns anzuſehen, ſondern das Gehirn erzeugt nur das Element, in welchem die ewige Einheit thätig iſt. Sie iſt aber thätig, dieſe Einheit, nach ihrer innerſten Natur, als Intelligenz, und ihre Geſetzlichkeit, in die Zeit eingegangen, entwickelt ſich in uns als Verſtand, ſo wie ihre Freiheit als Wille. Daher ſind Verſtand und Wille von unſerer Perſönlichkeit unzertrennlich, und werden auch in den Pſychologien gewöhnlich die oberen Seelenkräfte genannt, indem ſie ſich von den ſogenannten niederen nicht ableiten laſſen, ſondern beſtimmt ſind, dieſelben zu beherrſchen und zu ihrem Dienſte zu gebrauchen. Aber aufgeregt zur Thätigkeit werden ſie unaufhörlich, nicht ſowohl von den niederen Seelenkräften, als vielmehr von den Seelen-Organen, die ja überhaupt die Erreger des inneren Lebens ſind. Wie ſich aber Alles, im inneren Leben wie im äußeren, nur Stufenweiſe entwickelt, ſo auch der Verſtand und der Wille, welche noch lange mit Sinn und Trieb gleichſam ringen, um ſie ihrer urſprünglichen Herrſchaft zu entſetzen, und ſich mit ihrem eigenen eingeborenen Herrſcherrechte geltend zu machen.

Es giebt daher geiſtige Entwickelungsperioden, wie es phyſiſche giebt, und eine genaue Beobachtung erkennt ſehr wohl, daß, in der Regel, beide mit einander gleichen Schritt halten. Es verlohnt ſich der Mühe, ja es iſt ein nicht abzuweiſendes Geſchäft der pſychologiſchen Forſchung, dieſe ſich entſprechende doppelte Entwickelung, und zwar in der Beziehung, die hiebei das organiſche Leben auf das Leben der Seele hat, näher zu betrachten.

Bereits im vierten Kapitel des erſten Buchs haben wir die Grundlinien zur jetzigen Betrachtung gezogen. Wir ließen die Seele als Vorſtellkraft durch entgegengeſetzte, ſich durchdringende Elemente: die Empfindung und den Gedanken, zur Erkenntniß gelangen. Dort konnten wir dieſen Gegenſtand nicht weiter entwickeln, weil blos von der Seele als Erkenntnißvermögen überhaupt die Rede war. Hier aber haben wir den Faden wieder aufzunehmen und die genannten Elemente in ihrem Weſen und ihrer Beziehung weiter zu verfolgen. Wir haben bereits gezeigt, daß, wie ſich das Seelenleben aus dem leiblichen entwickelt, die Intelligenz zuerſt durch den Sinn zur Empfindung geweckt wird. Die Intelligenz iſt ſchon im Sinne thätig, aber bewußtlos: denn ſie iſt noch nicht zur Selbſterfaſſung gelangt. Vorhanden iſt ſie: denn der Beginn des inneren Lebens (bei der Geburt) iſt auch der Beginn des Zeitlebens; und wenn auch die Zeit noch nicht vorgeſtellt wird, ſo wird doch in der Zeit gewirkt. Alle Empfindung geht in der Zeit vor ſich. Die Intelligenz erſcheint alſo ſchon in der Empfindung als Einheit: als Einheit des freien und geſetzlichen Vermögens: jenes iſt ſie im Auffaſſen des Stoffes, dieſes in der Verbindung des Stoffes zur Form. Dieß zeigt ſich am deutlichſten bei den Em-

pfindungen des Gesichts und Gehörs. Und namentlich durch diese wird die Intelligenz zur höheren, ja zur höchsten Thätigkeit, des Gedankens, erweckt. Der Gedanke erwacht aber erst nach erwachtem Bewußtseyn, und das Bewußtseyn erwacht, nachdem die Gesammtheit der Sinnesthätigkeiten hinlängliche Energie erreicht hat, um, wie in Einen Brennpunkt vereiniget, das Organ des Vorstellungslebens, das Gehirn, zu erregen. Dieses Organ ruht noch in der ersten Zeit, wo die Intelligenz durch äußere Erregung zuerst in die Peripherie der Sinne gerufen wird. Sobald die Erregung des Gehirns die Wirksamkeit der Intelligenz auch im Inneren rege macht, nimmt dieselbe einen andern Charakter an: den des sich selbst Findens im Bewußtseyn. Sie erkennt sich nun auch in ihrer Sinnenthätigkeit, sie ist mit Bewußtseyn in den Sinnen gegenwärtig, und das Gewahrwerden der Succession ihrer Empfindungen (namentlich derer des Gehörs,) nöthiget ihr die Vorstellung der Zeit ab. Von nun an ist sie mit Bewußtseyn blos in der Zeit thätig, aber nach ihrer, schon in der Sinnesthätigkeit geweckten, Weise: nämlich freigesetzlich. Hier tritt sie aber in ein dreifaches Verhältniß mit der Zeit, als dem Elemente ihrer Wirksamkeit, und zwar vermöge der ihr, als Intelligenz, eingebornen Gesetzlichkeit, die sich (Buch 1. Kap. 4.) als Setzen, Gegensetzen und Gleichsetzen ausspricht. Durch das erste findet sie die Zeit, indem sie den Augenblick auffaßt und fixirt: denn ihr Setzen ist ein Fixiren. Dadurch wird ihr die Zeit gegenwärtig, und die Gegenwart erscheint ihr eben als ein Werden. Aber der gegenwärtige Augenblick verschwindet, indem er einem andern Platz macht. Jedoch die Intelligenz hat ihn fixirt, und ist nun genöthiget den fixirten Moment dem neuerscheinenden entgegen zu setzen als ein Seyn gegen ein Wer-

den. An dem Acte des Seyns ist nichts mehr zu verändern, er ist vollbracht (perfectum). Und so stellt sich die Zeit, als Seyn, gegen die Zeit, als Werden, (Gegenwart) gehalten, in den Hintergrund, sie erscheint als Vergangenheit. Wie demnach die Intelligenz durch den Act des Setzens die Zeit findet, so hat sie dieselbe erst durch den Act des Entgegensetzens. Der gegenwärtige Augenblick ist erst unser geworden (in uns eingegangen) nachdem er vergangen ist. Aber die Intelligenz kann nun, wie sie sich in der Zeit gefunden, nicht mehr ohne sie leben, sie ist ihr Bedürfniß der Existenz geworden, sie sucht die Zeit. Der gegenwärtige Augenblick gnügt ihr nicht: denn er verschwindet; der vergangene auch nicht: denn sie kann nicht in ihm wirken, da er nicht mehr gegenwärtig ist. Ihrer Natur nach (welche ein Seyn und Werden zugleich ist) ist die Intelligenz genöthiget eine Zeit zu suchen, in welcher beides Seyn und Werden vereiniget ist, oder eine Zeit des Seynwerdens. Und diese Zeit nennen wir Zukunft. Die Zeit also mit ihren sogenannten drei Dimensionen ist die Sphäre, in welche die Intelligenz unausgesetzt einwirkt, so daß sie sich in jeder derselben auf besondere Weise entwikkelt. Diese Entwickelung geht zwar in der Sphäre des Vorstellungslebens vor sich, bezieht sich aber auf die des Empfindungslebens: denn die Zeit tritt aus der Empfindungswelt hervor und ist von ihr erfüllt. Die Intelligenz wendet sich also gegen die Empfindungs- (Sinnes-) Welt, die ihr in der Gegenwart als ein Werden entgegentritt, und faßt den Inhalt oder Stoff derselben zunächst mit freier Thätigkeit auf. In dieser Beziehung erscheint sie allerdings als Einbildungskraft, die, schon nach Kant, besagter Maßen, die Vermittlerin der Sinne und des Verstandes ist, die aber, für sich allein wirk-

sam, kein echtes und volles Bilden zu Stande bringt, wie wir früher (Buch 1. Kap. 4. 5.) gezeigt haben, und daher, wo sie als selbständiges Vermögen auftritt, eine widernatürliche Erscheinung ist. Das Verselbständigen des Empfindungsstoffes kann nicht ohne Beziehung auf die Intelligenz als Einheit geschehen, und dieser Act der Beziehung auf die Einheit ist der Denk-Act. Der Denkact ist die gesetzliche Thätigkeit der Intelligenz im Bewußtseyn: das Fixiren durch Beschränkung in die Denkform*); und Denken heißt überhaupt nichts Anders, als: im Bewußtseyn beschränken. In dem Denkacte, welcher in Beziehung auf den von der Einbildungskraft aufgenommenen Empfindungsstoff vor sich geht, wird derselbe zunächst blos nach dem Gesetze der Thesis beschränkt, d. h. er wird fixirt als etwas Bestehendes, als Substanz.

Die Welt der Empfindungen wird auf diese Weise eine Welt der Substanzen**), und Alles, was noch nicht substanziirt, noch nicht verständiget ist, erscheint als außerhalb der Substanz befindlich, aber

---

*) Wir brauchen kaum zu erinnern, daß unter der Denkform nichts todtes, mechanisches, sondern lebendige, aber nothwendige, in ihrer Verfahrungsweise unabänderliche Thätigkeit (der Intelligenz) zu verstehen sey.

**) Der Begriff der Substanz bedingt die Realität der Dinge; und wiefern er sich nicht als Begriff behauptet, sondern als etwas den Dingen Einwohnendes angesehen, folglich hypostasirt wird, wird die Vorstellung der Materie erzeugt, die demnach, wie man sieht, blos durch eine Art optischen Betruges zu Stande kommt.

ihr angehörig, als Accidenz. Die Intelligenz erscheint also bei diesem Acte (der Thesis) als Verständigendes, als Verstand, welcher die ganze Welt der Gegenwart beherrscht, und unter die Kategorie von Substanz und Accidenz bringt. Immer von neuem treten die Substanzen aus den Accidenzen (das Bestimmte aus dem Unbestimmten) wie die Sterne aus dem nächtlichen Himmel hervor; die Gegenwart, dem Verstande durch die Einbildungskraft vermählt, ist ein beständiges Werden, ein beständiges Zusammentreten des Werdenden zur Wirklichkeit. Dagegen drückt die Vergangenheit, besagter Maßen, ein Gewordenes, demnach ein Seyendes, Bestehendes aus, was wir anzusehen genöthiget sind als allem Werdenden zum Grunde liegend. Dieß geschieht nun durch einen dem Acte der Beziehung entgegengesetzten Act der Intelligenz: durch den Act der Unterscheidung, oder der Auffassung des Gegensatzes zwischen Werden und Seyn, zwischen Gegenwart und Vergangenheit. Es ist der Act der Theilung des ursprünglich Vereinigten; und die Intelligenz erscheint in diesem Acte als Urtheilskraft (Ur-Theils-Kraft)*), thätig nach dem Gesetze der Antithesis. Das Vergangene, als ein Seyn, wird vom Gegenwärtigen, als dem Werdenden, unterschieden als Ursache und Wirkung, die letztere als aus der ersteren hervorgehend betrachtet; und bei diesem Acte entwickelt sich der Begriff der Nothwendigkeit, wie bei dem ersten der der Wirklichkeit. Wie aber bei der Schöpfung der Vorstellung des Wirklichen Einbildungskraft und Verstand gemeinschaftlich wirken mußten, jene als freies, dieser als gesetzliches Vermögen, so bedarf auch zur Bil-

*) Als solche hat, so viel uns bekannt, Christian Weiß die Urtheilskraft zuerst betrachtet.

dung der Vorstellung des nothwendigen (ursachlichen) Verhältnisses, die Urtheilskraft, als gesetzliches Vermögen, der Beihülfe eines freien, durch welches sie ihren Gegenstand erfaßt. Und dieses ist das Gedächtniß. Das Gedächtniß verhält sich zur Einbildungskraft, wie die Urtheilskraft zum Verstande. Allein noch erscheint hier die Intelligenz nicht auf der höchsten Stufe ihrer Thätigkeit. Diese betritt sie erst, wenn sie sich auf die Zukunft und ihren Gegenstand richtet. Hier erscheint sie nicht mehr, weder als Beziehendes, noch als Unterscheidendes, sondern als Ausgleichendes, thätig nach dem Gesetze der Synthesis. Hier erscheint die Intelligenz als Vernunft. Nicht das Reich des Wirklichen, das auf dem Nothwendigen ruht, sondern das Reich des Möglichen, dessen Grund die Freiheit ist, ist hier ihr Gegenstand. Das Mögliche ist aber weder mit dem Wirklichen, noch mit dem Nothwendigen gegeben, es kann also auch nicht als Gegenstand der Vernunft aufgefaßt, es muß geschaffen werden. Hiezu bedarf die Vernunft eines freien, schöpferischen Vermögens: es ist die Phantasie. Allein wir wissen, daß das freie Vermögen ohne das gesetzliche keinen Halt hat; und so muß denn auch die Thätigkeit der Vernunft die der Phantasie auf jedem Schritte begleiten, d. h. das Schaffen der Phantasie muß das Ausgleichungs-Geschäft der Vernunft ausdrücken. Das Ausgleichen ist aber nur unter der Bedingung eines Gegensatzes möglich, der jedoch durch die Vernunft aufhören soll Gegensatz zu seyn. Der gegebene Gegensatz ist der des Nothwendigen und Wirklichen, der Ursache und der Wirkung. Beide müssen aufhören im Gegensatze, das heißt, in der Geschiedenheit zu verharren: sie müssen verbunden werden. Dieß kann lediglich durch den Begriff der Wechselwirkung geschehen. Die Wirkung

muß ſich eben ſo wohl auf die Urſache, als dieſe ſich auf jene beziehen. Dieß geſchieht indem die Wirkung in Beziehung auf die Urſache gedacht wird als Zweck, dieſe in Beziehung auf jene als Grund. Nun geht aber das (geſetzliche) Ausgleichungsgeſchäft der Vernunft nicht ohne die freie Thätigkeit vor ſich: dieſe muß ſich alſo eben ſo wohl in der Idee des Zwecks als des Grundes offenbaren, d. h. ein freier Zweck muß ſich auf einen freien Grund beziehen, und umgekehrt: kurz, das Reich der Möglichkeit muß als ein Reich der Freiheit erſcheinen, in welchem Grund und Zweck verbunden ſind. Jetzt wollen wir aber nicht vergeſſen, daß die ganze Thätigkeit der Intelligenz von der Empfindungs-Welt ausgeht, von ihr erregt wird, und, wie auf ſie baſirt, ſo auch auf ſie gerichtet iſt. Die Empfindungswelt iſt die Welt des werdenden und ſeyenden Alls (Natur oder Schöpfung;). Der Ausſpruch der Intelligenz alſo auf ihrer höchſten Stufe der Thätigkeit iſt: daß die Schöpfung einen freien Grund und einen freien Zweck hat. Den freien Grund nennen wir Gott, den freien Zweck: das Reich Gottes; keines von beiden iſt ohne das andere denkbar, und der Grund ſelbſt iſt nur denkbar als ausgehend auf den Zweck, als etwas Zukünftiges: ein Seynwerden.

Auf ſolche Weiſe entwickelt ſich die Seele als Vorſtellkraft, Intelligenz, Denkkraft, oder wie wir die geiſtig bildende Kraft ſonſt nennen wollen, die kein Schaffen, ſondern ein Erkennen iſt, und die daher auch wohl am beſten Erkenntnißkraft heißt. Sie entwickelt ſich, wie wir geſehen, aus einer Anregung von der Empfindungswelt aus, die Gewahrnehmung dieſer aber iſt bedingt durch unſere organiſche Einrichtung; und ſo iſt es denn keinem Zweifel unterworfen, daß das Seelenleben auf der Erkennt-

niß-Seite durch das leibliche entwickelt wird. Ist es aber auch mit der Gefühls- und Willens-Seite also bewandt? Was zunächst die erste betrifft, so ist es wenigstens gewiß, daß unsere ursprünglichsten, früheſten Gefühle eine Verinnerlichung des leiblichen Lebens sind, die uns auch bis zu unserm Abscheiden nicht verlassen. Das Gefühl des Hungers und Durstes, so wie der Sättigung, das Gefühl der Hitze und des Frostes, so wie der wohlthätigen Wärme, ingleichen das Gefühl der Ermüdung und Schläfrigkeit, so wie das der Munterkeit und Kraft, das Heer krankhafter Gefühle nicht zu erwähnen: alle diese Gefühle gehen vom leiblichen Wesen und Leben aus, sind aber selbst nichts leibliches, sondern gehören, weil sie etwas Verinnerlichtes und folglich Innerliches sind, der inneren Lebendigkeit, der Seele selbst, an: denn unsere innere Lebendigkeit ist ja unsere Seele. Allerdings gehören sie nicht zum Seelen-Leben, obwohl das Seelenleben zum Theil auch ein Leben in Gefühlen ist, aber in Gefühlen anderer Art, nämlich in solchen, die aus der Seele selbst, wiefern sie Gemüth ist, ihren Ursprung nehmen. Aber von welcher Art auch unsere Gefühle seyn mögen, leibliche oder gemüthliche, es ist doch immer unsere Seele, in die sie entweder aufgenommen werden oder von der sie ausgehen. Wir sehen hier dasselbe Verhältniß sich wiederholen, welches auf der Erkenntniß-Seite Statt findet. In dieser gehört die Empfindung eben so wohl als der Gedanke der Erkenntniß an, ja jene erste ist ein wesentliches Element der letzteren. Gleichwohl ist die Empfindung organisch bedingt, obwohl nicht der Sinn empfindet, sondern die Seele. Ja noch mehr: das Vorstellungsleben selbst, das doch über dem Empfindungsleben steht, ist organisch bedingt, indem es ohne das Gehirnleben nicht Statt finden kann. Wenn es nun

mit dem Gemüthsleben derselbe Fall wäre? Zwar können wir es nicht aus dem Leben in leiblichen Gefühlen hervorgehen lassen, eben so wenig als das Vorstellungs- (Gedanken-) Leben aus dem Empfindungs-Leben; aber so wie das Vorstellungsleben durch die Empfindung wenigstens erregt und geweckt wird, so könnte es ja auf der Gemüths-Seite auch der Fall seyn, daß das Leben des Gemüths durch die leiblichen Gefühle erregt und geweckt würde. Damit wäre aber freilich das Gemüthsleben selbst noch nicht organisch begründet; oder mit andern Worten: es wäre damit noch kein organisches Substrat des Gemüthslebens nachgewiesen. Ehe wir jedoch diesen letzteren Punkt berühren, wollen wir unser Bewußtseyn fragen, ob es uns eine Erregung und Erweckung des Gemüths durch die leiblichen Gefühle bezeuge. Alle leiblichen Gefühle fallen in Einen Brennpunkt zusammen, den wir das Lebensgefühl nennen können. Das Gefühl unseres Daseyns und Lebens selbst wird durch die Gesammtheit jener Gefühle geweckt, wie das Bewußtseyn durch die Gesammtheit der Sinnes-Empfindungen. Nun ruht unser ganzes Gemüthsleben auf dem Lebensgefühl: es ist kräftig oder schwach, heiter oder trübe und düster, nach dem Maße der Kraft oder Schwäche jenes Gefühls. Wir müssen demnach anerkennen, daß unser Gemüthsleben durch das organisch-bedingte Lebensgefühl erregt und geweckt wird. Wodurch ist aber das Lebensgefühl vermittelt? durch dieselben Seelenorgane, durch welche wir empfinden: durch den Nerven-Apparat. Zwar weder durch den Apparat der Sinnes- und Bewegungs-Nerven: denn die Bestimmung dieser ist eine andere, und liegt in ihrem Begriffe, folglich lediglich durch jenen Nervenapparat, welcher den Organen der leiblichen Lebens-Erhaltung, d. h. den Respirations- und Dauungs-Organen vorsteht, nämlich durch das

Ganglien-System, und zwar mittels des sympathischen Nerven. Welche andere Nerven sollen auch den Zustand des leiblichen Lebens aufnehmen und gleichsam reflectiren oder zur Kunde bringen, außer diejenigen, welche in die Erhaltungs-Organe dieses Lebens eindringen und sie zu ihren Functionen erregen? Allein diese Organe sind von dem Organe des Bewußtseyns, dem Gehirne, geschieden, und es bedarf eines Leiters um ihre Affectionen zu verinnerlichen, d. h. sie als Gefühle zur Vorstellung zu bringen. Und dieser Leiter ist bekannter und anerkannter Maßen der sympathische Nerv, der seinen Namen mit Recht führt als der Erreger der Sympathie zwischen Leib und Seele. Und so hätten wir also den ersten Theil unserer Aufgabe gelöst. Allein es bleibt der zweite und schwierigere übrig, den wir, als er sich darbot, vor der Hand bei Seite legten, die Frage: läßt sich auch ein organisches Substrat des Gemüthslebens selbst nachweisen? Wenn es ein solches giebt, so kann es in dem eben genannten Nerven-Apparat nicht liegen, so wenig als das Organ des Vorstellungslebens in den Sinneswerkzeugen liegt. Allein wir brauchen nicht weit zu suchen: wir haben dieses Organ in der That schon nachgewiesen, als wir die Verwandtschaft des Gemüthslebens mit dem Leben des leiblichen Herzens im vorhergehenden Kapitel darthaten. Das Herz ist eben so gut ein Organ des Seelenlebens als das Hirn; und wir fühlen ganz eigentlich unsere Gemüthsbewegungen im Herzen. Ist unser Herz jugendlich-kräftig, so ist es unser Gemüth auch; und mit der Abnahme unserer Herzens-Lebendigkeit erstirbt auch unsere Gemüths-Kraft. Es tritt hier ganz das Verhältniß wie zwischen Hirn- und Vorstellungs-Leben ein. Nicht als ob unser Gemüths-Leben durch das Leben des Herzens *erzeugt* würde: dieß ist ja auch nicht der

Fall mit dem Hirn- und Vorſtellungs-Leben: aber erregt, immer von neuem angefacht und unterhalten wird das Leben des Gemüths durch das des Herzens. Weder (moraliſches) Verlangen noch Abſcheu, weder Liebe noch Haß, wohnen im leiblichen Herzen: ſie wohnen in der Seele, wiefern ſie Gemüth iſt, aber der leibliche Träger und Erreger dieſer Gefühle, die unſeres Seelenlebens Mitte einnehmen, iſt das Herz. Unſer Herz zieht das Leben (im Blute) an, und treibt es aus; und auch unſer Gemüth beſitzt eine ſolche Anziehungs- und Propulſions-Kraft für das Leben in empfangender und gebender Liebe. Unſer Gemüth hat es eben unmittelbar nur mit dem Leben zu thun, wie das Herz; und wiewohl das Leben, in welchem das Gemüth lebt, wovon es erfüllt iſt (wie das Herz vom Blute), wonach es ſich ſehnt bei aller Fülle, und was es, von ihm geſättiget, ſelbſt wieder auszuſpenden genöthiget wird, wiewohl alſo dieſes Leben ein inneres, ein Seelen-Leben iſt, ſo iſt es dennoch Leben, nicht denkbar ohne die Lebens-Kraft (denn das Leben iſt ja Kraft), und muß uns folglich aus der Quelle zuſtrömen, aus welcher unſer Daſeyn und Leben überhaupt erhalten wird: aus der Fülle und Mitte des leiblichen Lebens; und dieſe wohnt und iſt im Herzen. Und ſo erweiſet ſich das Herz wahrhaft als das Organ des Gemüthslebens. Herz und Hirn, Blut und Aether, Wärme und Licht, Leben und Geiſt, Gemüthskraft und Erkenntnißkraft, ſie bilden eine fortgeſetzte Parallele von Correlaten, die ihrem Weſen nach, nur auf verſchiedenen Stufen des Daſeyns und Wirkens, und in verſchiedenen Sphären und Beziehungen, das Gleiche und Selbe ſind.

Es bleibt jetzt nur noch übrig auszumitteln, ob auch die Kraft des Willens ihr Correlat nicht blos,

ſondern auch ihr Organ, oder beſtimmter ihren Träger und Erreger, im leiblichen Leben finde. Allerdings haben wir bereits gefunden, und ebenfalls im vorhergehenden Kapitel auseinandergeſetzt, daß der Wille, als ausgehende Kraft, ſein Organ im Muskel-Apparat hat. Aber auch der Wille, wie alle Lebenskraft, muß vom organiſchen Leben getragen, und auch von demſelben aus erregt werden. So wird, erwieſener Maßen, das Vorſtellungsleben vom Hirnleben getragen und vom Empfindungsleben (durch die Sinne) zuerſt erregt; eben ſo wird das Gemüthsleben vom Leben des Herzens getragen, und vom leiblichen Gefühlsleben (im Lebensgefühl) zuerſt erregt. Wie es aber ein Lebens-Gefühl giebt, ſo giebt es auch ein Kraftgefühl, welches ſich ſelbſt, oder vielmehr durch welches ſich ſelbſt die Kraft zum Handeln treibt. Und ſobald dieſes geſchieht, erwacht der Wille. Er erwacht, wie die Intelligenz erwacht, durch äußere Aufregung. Das Kraftgefühl thut ſich aber nur in den Muskeln kund. So wie die Lebenskraft in die Muskeln des Kindes dringt, und ſie erfüllt, wie der Saft die Bäume, ſo erwacht auch im Kinde der Wille, als ihrer ſelbſt mächtige, ſich ſelbſt erregende Kraft der That, die ſich in äußerer Bewegung ausſpricht. Es liegt daher am Tage, daß das Leben des Willens vom Muskelleben getragen wird; und es iſt beinahe zu fühlen, wie der Wille äußerlich (phyſiſch) mit der Muskelkraft zuſammenfällt. Menſchen mit kräftigen Muskeln haben auch einen kräftigen Willen; und umgekehrt ſchlaffmusklige, einen ſchlaffen. Anſtrengungen, welche die Muskelkraft erſchöpfen, erſchöpfen auch die Kraft des Willens, und wir ſind in ſolchen Momenten eben ſo wenig unſerer Willenskraft länger mächtig, als nach lange und angeſtrengt fortgeſetztem Denken unſerer Denkkraft. Man kann alſo füglich ſagen, daß die

Muskelkraft das Substrat der Willenskraft ist. Allerdings bleibt der Wille, gleich der Gemüths- und Erkenntniß-Kraft, immer eine Seelen-Kraft: denn er ist Kraft des inneren Lebens, und bewährt sich als solche, indem er eben nur aus dem Inneren als (moralische) Thatkraft hervortritt. Allein ein Nahrungs-Element muß er denn doch im äußeren, leiblichen Leben haben, und er darf sich auch dieses Bedürfnisses und dieses Elements nicht schämen: denn das leibliche Leben ist ja selbst Kraft, strömend aus der Quelle aller Kraft; und überdieß ist es ja Ein Leben, was nach außen wie nach innen quillt und nur seiner selbst als äußeres, und als eines äußeren nicht bewußt ist. Lassen wir also immer uns die Einrichtung gefallen, nach welcher der Bliß, welcher die Muskeln bewegt, als Kraft der Bewegung ihnen einwohnt, die aber, als innerliches Vermögen zu That und Handlung wahrgenommen, oder als ein Glied des inneren Lebens erscheinend, sich als Willenskraft zu erkennen giebt. Auch ist ein Wollen ohne Thun noch kein Wollen, sondern nur ein Denken des Wollens, ein Beschluß; eben so wenig aber auch ist ein Thun ein solches, das sich nicht durch sichtbare Bewegung ausspricht. Wink und Wille ist Eines, oder: der Wink ist der sichtbare Wille. Der Wille ist aber an den Gedanken geknüpft wie der Muskel an den Nerven, doch so daß der Wille nicht sein Selbstbestimmungsvermögen, sondern nur seine Richtung vom Gedanken empfängt. Wir wollen handeln, es treibt uns zum Handeln, lediglich weil wir die Kraft des Handelns besitzen; jede Kraft will ihr Recht behaupten, will sich äußern, so auch die Kraft des Willens. Wir wollen handeln nur damit gehandelt werde, damit unsere innere Lebendigkeit äußerlich erscheine, sich kund gebe, sich behaupte: denn das Leben will einen

Wirkungskreis haben, und ohne Wirksamkeit geht es unter. Allein die Intelligenz verbietet ein Richtungs-, ein Zweck-loses Handeln: und so bildet sie sich denn dem Willen ein und regiert ihn zur zweckmäßigen That. Der Wille, der sich von der Intelligenz losreißt, ist ein blinder, ein zerstörender Wille, er wird zum Zerstörungs-Triebe, der sich entweder durch Selbst-Erregung in sich selbst aufreibt (wie bei der Tobsucht,) oder sich durch Reize, die außer der Intelligenz liegen, z. B. durch den Geschlechtsreiz (wie in der Nymphomanie) erregen läßt. Der reine Wille aber ist das Gegentheil des ungebundenen oder auch des an fremde Reize gebundenen Willens, er ist der in die Sphäre der Freiheit erhobene Wille, oder die von uns früher genannte moralische Kraft, gleichsam der zu Bewußtseyn gekommene Wille, von der Vernunft, dem Lichte, der Freiheit unzertrennlich: seine That ist göttliche That: Erweis der Freiheit, des Geistes, und der Kraft. Er erwacht, nachdem die Seele durch den Glauben geheiliget, d. h. von allem unreinen Wesen geschieden ist. Er ist die geistig gewordene Thatkraft, nur noch ruhend auf dem leiblichen Leben und getragen von demselben, aber zugleich dasselbe beherrschend.

So viel von der Entwickelung des Seelenlebens aus dem leiblichen, als welches sich überall nur als der Träger und erste Erreger von jenem beurkundet, das ihm mit innerer, eingeborner Kraft entgegenkommt und nur der Ernährung von außen bedarf, um als innere Lebensflamme fortzubrennen.

Viertes Kapitel.

Wechselverhältniß von Leib und Seele.

Daß das Seelenleben vom leiblichen erregt und entwickelt, getragen und genährt wird, ist im Vorhergehenden gezeigt worden und für den aufmerksamen Beobachter keinem Zweifel unterworfen. Unser ganzes leibliches, d. h. sich auf den Leib beziehendes, Bewußtseyn geht von diesem aus, und wird durch seine Beschaffenheit und Einwirkung auf unser Gefühlvermögen bestimmt, ja das letztere selbst ist, wie wir gesehen, durch leibliche Einrichtung bedingt. Hiezu kommt, daß alle Gefühle, Vorstellungen, Triebe, die sich auf die Erhaltung unseres leiblichen Daseyns beziehen, auch ihre Wurzel in diesem selbst haben, so daß das Bewußtseyn derselben gleichsam nur ihr Wiederhall im Inneren ist. Wir führen hier statt aller anderen Beispiele nur das Lebensgefühl selbst an, als welches ganz auf der Beschaffenheit unseres leiblichen Wesens und Lebens beruht. Allein die Einwirkungen des Leibes auf die Seele sind noch weit specieller, als wir sie bisher

betrachtet haben. Jedes menschliche Individuum, kann man sagen, hat einen andern Leib, nach Maßgabe der Organisation überhaupt und der Beschaffenheit der organischen Systeme insbesondere; als durch welches beides das organische Leben, und durch dieses das Seelenleben bedeutend modificirt wird. Was zunächst die Verschiedenheit der Organisation betrifft, so hängt sie theils von der Zeugung ab, theils ist sie durch die Geschlechter und Lebensalter bedingt, theils durch klimatische und locale Beschaffenheiten. Alles dieß modificirt die Lebendigkeit der Seele selbst auf das bedeutendste. Durch die Zeugung wird nicht nur die leibliche Gestalt und Bildung der Eltern auf die Kinder übergetragen, sondern auch ihre Temperamentsbeschaffenheit, und durch diese die Art und Richtung der Neigungen und Fähigkeiten, doch so, daß das erzeugte Individuum, im Inneren wie im Aeußeren, bald mehr von der väterlichen, bald mehr von der mütterlichen Natur an sich trägt, nicht selten aber auch eine Verschmelzung von beiden offenbart. Die Geschlechter anlangend, so bedingt ihre physische Verschiedenheit auch ihre psychische. Die zarte und dem Bildungsgeschäfte bestimmte weibliche Organisation hat auch psychischer Seits eine überwiegende Empfänglichkeit zur Folge, die sich im Reichthume des Gefühlvermögens und der Einbildungskraft ausspricht; dahingegen die männliche Organisation, wie sie mehr das Gepräge von Kraft und Bewegung an sich trägt, auch psychischer Weise den vorwaltenden Charakter von Selbständigkeit und Selbstthätigkeit im Denken und Handeln mit sich führt. Die Lebensalter werfen nicht minder von der organischen Seite ihren Reflex auf die psychische. Der Höhe-Stand der organischen Erregbarkeit im Kinde macht daß sein Seelenleben ganz ein Sinnes- und Gefühlsleben ist. Der rasche Blutlauf durch Herz und

Adern im jugendlichen Alter giebt dieser Jahreszeit des Lebens den Charakter der Phantasie und der Leidenschaft. Die feste und vollendete Organisation des reifen Alters drückt diesem das Gepräge der Besonnenheit und Selbständigkeit auf. Endlich sinkt im Greisenalter mit der physischen Kraft auch allmählich die Kraft der Seele. Die Stumpfheit der Nerven, die Langsamkeit des Herzschlages, die Starrheit der Muskeln ist auf dem Höhepunkte dieses Alters von Gedächtniß- und Verstandes-Schwäche, von Apathie des Gemüths, von eigensinniger Starrheit der Willenskraft begleitet, und verkündiget mit dem Ableben des Leibes auch das der Seele. Endlich prägt sich das heiße, das kalte und das gemäßigte Klima wie im organischen, so im Seelen-Leben aus. Die Sonne durchkocht das Blut in der heißen Zone so, daß es in glühender Phantasie und Leidenschaft wiederstrahlt; des äußersten Nordens Kälte drückt mit den Gestalten und der organischen Thätigkeit auch das fühlende, denkende und handelnde Leben in enge Kreise zusammen; und wie in den gemäßigten Himmelsstrichen die Gestalt und die organische Lebendigkeit am besten gedeiht und im schönsten Gleichgewichte ist, so auch entfaltet sich hier die Seele zum herrlichsten Reichthume und Gleichmaße aller ihrer Kräfte. Ja dasselbe Klima entwickelt nach der verschiedenen Localität des Landstriches, nach seiner erhabenen oder niedrigen Lage, nach seiner Begrenzung durch Gebirge, nach seinem Wasser-Reichthume oder Mangel, nach seiner Waldigkeit oder Kahlheit, nach der verschiedenen Natur des Bodens, andere Leiber, andere Seelen. Wie kräftig ist die Organisation der Bergbewohner, wie feurig ihr Geist, wie munter ihr Gemüth! und dagegen, wie ist in tiefliegenden, morastigen Gegenden, in engen Schluchten mit feuchter Luft und trübem Himmel, die psychische mit der organischen Lebendig-

keit verkümmert. Die Cretinen sind deß lebendige Zeugen. Wie der Boden, so die Nahrung; und wie die Nahrung, so das Leben, das innere wie das äußere. — Aber nicht blos die Organisation und das organische Leben überhaupt nach allen hier angegebenen, dasselbe modifizirenden Verhältnissen, sondern auch insbesondere der verschiedene Höhestand und das Vorwalten bestimmter organischer Systeme und Thätigkeiten in einem und demselben Organismus, begründen eine auffallend verschiedene Entwickelung und Richtung des Seelenlebens und der Seele überhaupt. Wir meinen hiemit das sogenannte Temperament und die organische Begründung desselben. Es ist anderswo*) ausführlicher die organische Grundlage der Temperamente auseinandergesetzt worden; weshalb wir hier, wo dieser Gegenstand nur beiläufig berührt werden kann, uns kürzer zu fassen haben. Je nachdem in einem Organismus das lymphatische, oder venöse, oder arteriöse, oder das Nerven-System vorwaltend entwikkelt und thätig ist, wirft es, seinen Wiederschein gleichsam, auf die Lebendigkeit der Seele, und giebt ihr eine besondere Lebens-Stimmung, die sie durch ihr ganzes Leben begleitet. Die Trägheit (Ruhe) des lymphatischen Systems, die Anziehungskraft (Bewegung nach innen) des venösen, die Repulsionskraft (Bewegung nach außen) des arteriösen, endlich die Erregbarkeit des Nerven-Systems, spiegelt sich in der Lebendigkeit der Seele ab, und giebt ihr die Stimmung entweder zur Ruhe, oder zu innerer Thätigkeit, oder zu äußerer Thätigkeit, oder zu vorzüglicher, immer wechselnder Erregung durch äußere Reize.

*) S. des Verfassers Lehrbuch der Anthropologie, und zwar den Abschnitt von den Temperamenten, wo die Bedeutung und Entwickelung derselben nach allen Richtungen des Seelenlebens verfolgt ist.

Wenn wir die Lebendigkeit der Seele, gleich der Beschaffenheit jeder Kraft überhaupt, in die Empfänglichkeit und das Reactionsvermögen (Energie) setzen, so wird die Seelenkraft, nach dem gegebenen Maßstabe, auf vierfache Weise bestimmbar seyn; als wodurch der Grund-Charakter der vier Ur-Temperamente bezeichnet wird. In der, durch das lymphatische System bedingten, Stimmung zur Ruhe (Trägheit) steht die Empfänglichkeit und die Energie der Seele gleich tief, und es wird so das sogenannte phlegmatische oder kaltblütige Temperament begründet. In der, durch das venöse System bedingten, Stimmung zu nach innen gehender Thätigkeit, steht nur die Receptivität tief, die Energie aber ist hochgestellt; und so erscheint das sogenannte melancholische oder schwerblütige Temperament. In der, durch das arteriöse System bedingten, Stimmung zu nach außen gehender Thätigkeit, ist beides die Empfänglichkeit und Energie-gleich hoch gestellt: denn das Herz, der Brennpunkt dieses Systems, (wie die Leber der des venösen,) ist sein eigener Beweger. Hiedurch entsteht das sogenannte cholerische oder warmblütige Temperament. Endlich, in der, durch das Nervensystem bedingten, Stimmung zu beständig wechselnder Erregung, steht die Empfänglichkeit am höchsten, und waltet bedeutend über die Energie vor, so daß dieselbe fast gänzlich von ihr verdrängt wird. Dieses Verhältniß erzeugt den Charakter des sogenannten sanguinischen oder leichtblütigen Temperaments. Die phlegmatische Seele wird weder von der äußeren noch von der inneren Welt merklich angezogen und beschäftiget. Die melancholische Seele lebt ganz in einer inneren Welt des Gefühls, der Betrachtung und des Schaffens. Die cholerische Seele wird zur That und zum Schaffen in möglichst weiten Kreisen nach außen getrieben: das

praktiſche Leben iſt ihr Element. Die ſanguiniſche Seele haftet an der Außenwelt, aber nur um ſich von ihr in möglichſt größter Abwechſelung für das Empfindungsleben erregen zu laſſen. Dieſes Temperament liebt den Genuß, wie das choleriſche die That, das melancholiſche das Sinnen, und das phlegmatiſche den ruhigen Beſtand. So beſtimmt das Temperament die Neigung; durch die Neigung aber wird das Gemüth, und durch das Gemüth Verſtand und Wille beſtimmt. Mittelbarer weiſe hat alſo das Temperament, wiewohl in der leiblichen Lebendigkeit wurzelnd, dennoch auf die ganze Lebendigkeit der Seele und ihr Leben in Gefühlen, Vorſtellungen und Handlungen Einfluß, welcher Einfluß ſich bis auf die wiſſenſchaftlichen, künſtleriſchen und religiöſen Beſtrebungen erſtreckt; wie in dem eben angeführten Werke gezeigt worden iſt. Aber noch auf eine andere Weiſe beſtimmt das organiſche Leben die Seele, ihre Lebens-Erweiſungen zuweilen fördernd, meiſt aber hemmend, unterdrückend, oder ſie verſtimmend und ihnen eine falſche Richtung gebend: nämlich in Krankheiten, acuten ſowohl als chroniſchen, vorzüglich aber in den letzteren. Es wird ſpäterhin über dieſen Gegenſtand ausführlicher die Rede ſeyn; wir beſchränken uns daher jetzt blos auf die Bemerkung, daß die Krankheiten des lymphatiſchen Syſtems mit ihren Folgen (Skropheln, Rhachitis,) nicht ſelten die intellectuellen Fähigkeiten, frühzeitig, ja zu zeitig entwickeln und zu ungewöhnlicher Höhe ſteigern, daß einzelne Geiſtes- oder Gemüths-Anlagen während gewiſſer Nerven-Krankheiten (namentlich in den ſogenannten magnetiſchen Zuſtänden) ſich auf eine faſt wunderbare Weiſe entfalten, aber nach der Krankheit wieder verſchwinden, daß andere Nerven-, vorzüglich Hirn-Krankheiten auf die Verſtimmung ja gänzliche Unterdrückung der intellectuellen Fähigkeiten

(wie im Blödsinne nach Ausschweifungen im Trunke und der Geschlechtslust) den entschiedensten Einfluß haben; endlich daß Krankheiten des venösen und arteriösen Systems (wie Leber-, Milz- und Herz-Krankheiten,) eine trübe, düstere oder reizbare Stimmung, oder vielmehr Verstimmung, des Gemüths, ja des moralischen Charakters begünstigen; weshalb jene krankhaften Zustände von Vielen sogar für die alleinige Ursache von dergleichen Zerrüttungen gehalten werden. So viel von dem Einflusse des Leibes auf die Seele, oder von dem ersten Gliede des Wechselverhältnisses, dessen zweites Glied nun in Betrachtung kommt.

Es ist nämlich nun auch zu erörtern, auf welche Weise die Seele auf den Leib einwirkt *). Diese Einwirkung ist von doppelter Art, oder nimmt eine doppelte Richtung. Die nächste ist die auf die Organe

---

*) Dieß soll nicht heißen: wie die Seele, als immaterielles Wesen auf den Leib als materielles einwirkt: denn wir erklären den Gegensatz von Materiell und Immateriell für null und nichtig, indem uns die sogenannte Materie nur Kraft ist, was die Seele auch ist, jene die empfindbare, äußerliche, diese die empfindende, innerliche. In der Kraft demnach ist Seele und Leib homogen; denn Alles was ist, ist Kraft. Was die Kraft in Kräfte scheidet, ist der schaffende Gedanke, der im Raumwesen (Leib) als Form, im Zeitwesen (Seele) als Gesetz erscheint. Der Mensch ist beides, Leib und Seele, in einem Leben, einer Kraft, und eben darum Individuum; und so folgt von selbst, daß Leib und Seele auf einander einwirken, oder noch bestimmter: daß der Leib der Seele, und die Seele dem Leibe einwohnt, dem Wesen nach, und daß beide von einander geschieden sind nur der Form nach. Indem also der Leib auf die Seele, und die Seele auf den Leib einwirkt, wirkt immer nur das Leben auf sich selbst.

des Seelenlebens selbst. Wir unterscheiden hier, wie früher, das Gehirn als Vorstellungsorgan, die Sinne, als Empfindungs-Organe, und die Glieder als Bewegungs-Organe. Wir sind uns ganz deutlich bewußt, daß das Geschäft des Vorstellens überhaupt, so wie das des Denkens insbesondere, von unserer inneren, psychischen Lebensenergie, der Intelligenz, nicht blos geleitet, sondern vollständig zu Stande gebracht wird; was nicht möglich wäre, wenn nicht das Princip der geistigen Einheit in das Vorstellungsorgan, die Thätigkeit desselben bestimmend und ordnend, einwirkte. Eben so wissen wir durch unser Bewußtseyn, daß dieselbe Intelligenz in den Empfindungs-Organen selbst waltet, indem sie dieselben ganz eigentlich blos als Werkzeuge der Wahrnehmung gebraucht, und den von ihnen aufgenommenen Stoff erst zur Empfindung verarbeitet. Unser Sehen, Hören u. s. w. kommt durchaus nur durch den Einfluß der Intelligenz auf das Sinn-Organ zu Stande; was sich z. B. schon daraus ergiebt, daß wir weder sehen, noch hören, noch sonst eine Empfindung mit Bewußtseyn haben, wenn wir nicht aufmerksam sind. Das Aufmerken ist ganz und rein die Sache der Intelligenz, und ein Beweis ihrer Wirksamkeit bei scheinbar ganz organischen Geschäften, folglich ein Beweis ihrer Durchdringung des organischen Lebens so weit dasselbe dem Dienste des Seelenlebens gewidmet ist. Am allerauffallendsten zeigt sich dieser Einfluß der Intelligenz, und zwar mittels des Willens, auf die Thätigkeit jenes Muskelapparats, welcher der Willkühr dient. Wie das Saiten-Instrument seinem Spieler, so dient der ganze Apparat der dem Willen unterworfenen Muskeln unbedingt der durch den Willen schaffenden Intelligenz. Die Kunst des Tänzers, und noch weit mehr des Aequilibristen, giebt den schlagendsten Beweis von

der vollendeten Herrschaft der Intelligenz über die Bewegungs-Organe mittels des Willens. Und dieser Wille selbst ist eine geistige Macht, keine physische, obschon, wie wir gezeigt, auf physischer Basis ruhend, aber nur so, wie der Gedanke selbst auf ihr ruht, nämlich als auf der Bedingung seines wirklichen Erscheinens, nicht als auf der Bedingung seiner Möglichkeit überhaupt, als welche letztere in ihm selbst, in seinem eigenthümlichen Wesen begründet ist, welches dem Reiche des Unsichtbaren, dem geistigen Elemente angehört. In wiefern nun der Wille selbst des Gedankens bewegende Kraft ist, so folgt, daß derselbe, mittels der Intelligenz und durch sie, auch das Organ des Vorstellens, wie die Organe der Empfindung bestimmt; wiewohl dieses Bestimmen, da wo keine Organe zur Bewegung vorhanden sind, nur als ein Bestimmen zur Thätigkeit überhaupt, erscheinen kann. Auch die Phantasie, oder die geistig schaffende Kraft, welcher der Wille so nahe verwandt ist, wie sie nicht ohne innere Organe des Bildens wirken kann, und demnach von diesen hinsichtlich ihrer Wirksamkeit bedingt ist, bestimmt doch wiederum, eben durch ihr Schaffen, diese Organe als dem Vorstellungs-Organ (Gehirn) überhaupt angehörig, und beurkundet also hiedurch ihren Einfluß auf die organische Lebendigkeit, wiefern sie der Seele dient, oder auf die Organe des Seelenlebens.

Aber auch wiefern der Leib nicht Seelenorgan, sondern für sich selbst lebendes, obschon, durch dieses sein Leben, der Seele dienendes Gebild ist, wirkt diese, bekannter Maßen, in ihn ein; nur nicht auf dem Wege des Gedankens und Willens, sondern von Seiten des Gemüths, wiefern das Gemüthsleben Gefühlsleben, und durch das Gefühl dem leiblichen

Leben auf das innigste verbunden ist. Alle Affecte, alle Leidenschaften afficiren das leibliche Leben nicht blos überhaupt, indem sie auf dessen Gesammtlebendigkeit einwirken, sondern auch auf besondere Weise durch eigenthümliche Einwirkung auf einzelne organische Systeme, ja selbst auf einzelne Organe. Wenden wir jedoch unsern Blick zuerst auf jene allgemeine Einwirkung. Alle Zustände unseres Gemüths sind entweder solche, welche es erheben, oder solche, welche es niederdrücken. Wenn unser Seelenleben einen gedeihlichen Fortgang hat, wenn uns Alles wohlgelingt, wenn von außen das Glück uns lächelt, und uns die Freude begegnet, wenn von innen Einigkeit mit uns selbst und Zufriedenheit unser Theil ist, wenn wir jene innere Lebens-Sicherheit und Gewißheit genießen, die die alleinige Frucht einer kindlichen, heiteren Gottes-Zuversicht ist, so spiegelt sich dieser innere Zustand — wenn anders nicht körperliche Krankheit dazwischen tritt — in einem hohen Maße leibliches Wohlbefindens, und in einem raschen und leichten Fortgange aller Functionen des leiblichen Lebens ab. Die Organe der Dauung, des Athmens und des Kreislaufs, nicht minder die Organe des Seelenlebens selbst, Hirn und Sinnen-System nebst dem ganzen Muskelapparate mit dem ihn beherrschenden Nervensysteme, kurz, der ganze leibliche Organismus steht auf einer Lebenshöhe, wo die lebendigste Erregbarkeit mit dem kräftigsten Reactions-Vermögen auf Einer Stufe wirkt und das Resultat des freiesten Lebensgefühls erzeugt. Wenn hingegen die Seele von Kummer und Sorge niedergedrückt ist, oder im Zwiespalte mit sich selbst lebt, jener göttlichen Zuversicht beraubt, und wenn sie, sich selbst überlassen, in den Strudel der Leidenschaften geräth, z. B. in den Zustand hoffnungsloser Liebe: so wird das organische Leben nicht nur in allen seinen Functionen gehemmt,

ſondern auch in ſeinem Daſeyn ſelbſt gefährdet und der Gefahr des Unterganges ausgeſetzt. Wie oft entſtehen aus Kummer, Noth, unglücklicher Liebe, auszehrende Krankheiten, als reine Wirkungen des Einfluſſes vom Gemüthe her. Doch noch deutlicher als in den allgemeinen Einwirkungen der Gemüthszuſtände auf das organiſche Leben überhaupt läßt ſich der Einfluß dieſer Zuſtände auf beſondere Organe und ihre Functionen in beſtimmten Affecten und Leidenſchaften nachweiſen; zwar nicht ſo, daß jeder Affect oder jede Leidenſchaft nur etwa in einem Organe beſtimmte widernatürliche Veränderungen hervorbrächte, ſondern dieſelben treten nur hier und da in beſtimmten Organen vorwaltend hervor. Und dieſe Erſcheinungen wollen wir jetzt herausheben. Wir können hier zugleich ſehen, wie der inwendige und auswendige Menſch in ſolchen Fällen gleichſam in Eins zuſammen fließen, wie die Seele gleichſam zum ſichtbaren leiblichen Weſen wird. Im Affecte der Freude ſtrahlt das Auge wie verklärt, und ſo das ganze Geſicht. Wie angenehm lächelt der Mund, wie ſind alle Züge in Heiterkeit ausgeglichen, und ſogar die Hautfarbe lebendiger, röther. Eben ſo ausdrucksvoll und dennoch höchſt verſchieden vom Ausdrucke der Freude im Geſichte iſt der Affect der Scham. Die niedergeſchlagenen Augen, das Erröthen bis zur Stirn, bis an das Ohr, bis in den Nacken, ſprechen dieſen Affect deutlich aus. Wiederum anders der Affect der Betrübniß oder der Traurigkeit. Die Thräne entträufelt dem trüben Auge, die Geſichtszüge ſind abgeſpannt, die Mundwinkel herabgezogen, Seufzer und Schluchzen unterbrechen die Stimme und drücken ſie nieder, die bei der Freude raſch und gehoben iſt. Wie mahlt ſich unverkennbar das Staunen, die Verwunderung, und wiederum auf ganz entgegengeſetzte Weiſe die Furcht und der Schreck, in

Auge, Mund und Mienen, letztere Affecten sogar in der todtbleichen Gesichtsfarbe. Wie ganz anders wieder, und doch eben so ausdrucksvoll, der Aerger, der Zorn. Wie wenig verbirgt sich Liebe und Haß in Blick und Mienen, wenn nicht Verstellung dazwischen tritt. Und wie mannichfaltig und augenfällig sind die Wirkungen dieser Gemüthszustände auf die Werkzeuge des organischen Lebens. Die Freude hebt die Brust, das Herz schlägt kräftiger, rascher, und so alle Pulse; die Lebenswärme, das Lebensgefühl ist erhöht, alle Muskeln sind zu fröhlicher Bewegung gespannt. Wie ganz anders bei der Traurigkeit: die Bewegungen sind träg, die Sinne stumpf, das Athmen ist gehemmt, der Kreislauf schleichend, die Wärme vermindert, die Haut blaß; Verdauung, Schlaf ist gehemmt. Sonderbar, daß beide, Traurigkeit und Freude, Thränen hervorlocken; aber dennoch wie ganz anders das Weinen vor Freude und vor Betrübniß. Und nur der Mensch weint, obschon die Seele auch in das Auge des Thieres tritt. Noch weit mehr offenbart sich die Depression der Hauptfunctionen des organischen Lebens in der Furcht, vorzüglich aber im Schrecke. In beiden ist der Athem beklemmt, ja die Respiration oft für Augenblicke aufgehoben. Das Herz steht fast still, die Muskeln sind wie gelähmt, die Sinne versagen ihren Dienst, das Bewußtseyn selbst wird momentan aufgehoben. Und doch ist eben der Schreck zuweilen ein Erreger von Kräften, die dem Organismus im natürlichen Zustande nicht einwohnen. Der Stumme spricht, der Lahme geht, der Schwache trägt ungeheure Lasten. Der Schreck erweckt den todten Glauben: die Kraft der Wunder. Verwandt mit dem Schrecke in seinen energischen Wirkungen ist der Zorn, als vorübergehende Wuth. Die übermäßig angespannten Muskeln schwellen von einer mehr als gewöhnlichen Kraft, die, wenn sie ausbricht,

kaum durch die vereinigte Gewalt Mehrerer zu bändigen ist. Aber diesen Zug abgerechnet, ist der Zorn gerade das Gegentheil des Schrecks. Wie rollt das Auge des Zornigen, wie sprühet es Funken, wie verzerrt vom inneren Drange sind die Gesichtszüge! Er knirscht mit den Zähnen, die Stimme ist kreischend, brüllend, die Fäuste ballen, die Arme heben sich, der ganze Körper hat eine drohende Stellung. Der Athem fliegt, das Herz möchte die Brust zersprengen. Sehet hier, der äußeren Wahrnehmung blosgestellt, ein sich selbst vergessendes Gemüth! Blicken wir auf die inneren Functionen, so sehen wir oft beim Zorne Magenkrampf, Kolik, Erbrechen einer scharfen Galle, Durchfall (letzteren häufiger noch bei der Furcht) entstehen; wie denn überhaupt die Leber beim Zorne vorzüglich afficirt wird. Der Zorn, in der Regel, erregt; der Schreck kann tödten.

Und so sind denn Leib und Seele, als die beiden Glieder des Wechselverhältnisses unter sich selbst, mit ihren gegenseitigen Einflüssen auf einander, durch eben so bekannte als unwiderlegbare Thatsachen aufgestellt. Allein da ein Wechselverhältniß zwischen Entgegengesetzten nur dadurch zu Stande kommen kann, daß beide etwas Gemeinsames haben, worinne kein Gegensatz mehr Statt findet, so ist denn noch nöthig, um das Vorliegende zu begreifen, daß wir das Gemeinsame, oder das, worinne sich Leib und Seele gleich sind, aufsuchen, als das Band, welches die entgegengesetzten einiget, oder als die Gleichung, welche den Gegensatz aufhebt. Man hat gesagt, das Nervensystem, der Sitz des Gefühls, sey dieses vermittelnde. Allein das Nervensystem ist leibliches Gebild, und das Gefühl wohnt nicht dem Leibe ein, sondern der Seele, so innig es sich auch auf den Leib beziehen möge, z. B. das Gefühl körperlicher

Leiden. Nerv und Gefühl verhalten ſich daher immer noch wie Leib und Seele, d. h. ſie ſtehen im Gegenſatze, und können daher nicht das den Gegenſatz ausgleichende Dritte ſeyn. Nein, wir haben die Löſung näher. Woher ſtammen denn Leib und Seele? wem gehören ſie beide gemeinſchaftlich an? was haben ſie beide ſelbſt gemeinſchaftlich? Beide ſtammen aus dem Leben, (der Urkraft,) beide gehören dem Leben an, beide haben das Leben mit einander gemein. Das Leben iſt kein Product, ſondern der Grund des Leibes und der Seele: es iſt die bildende Kraft, die als Leben erſcheint, indem ſie aus ſich hervor in den Gegenſatz von Leib und Seele tritt. Der Leib iſt bildende Kraft (Leben) und die Seele iſt es auch. Hier iſt alſo der Punkt, wo beide Eins ſind, und zwar urſprünglich, ſo daß an eine radicale Entgegenſetzung beider, die nur erſt durch ein hinzukommendes Drittes ausgeglichen werden müßte, gar nicht zu denken iſt. Dieſes Dritte iſt das Erſte. Die bildende Kraft entfaltet ſich zu Leib und Seele, wie wir dieß ſchon früher anerkannt haben; und ſo entſteht der Gegenſatz eines Inneren und Aeußeren, der, wie er von der bildenden Kraft ausgeht, in ihr auch wieder verſchwindet. Ein Leben erfüllt beide Leib und Seele, und iſt dasjenige, worinne ſich beide begegnen, worinne beide eins ſind. Daher alſo kommt es, daß, was den Leib berührt, auch die Seele berührt, und was die Seele, auch den Leib. Daher, und aus keinem andern Grunde. Es iſt kein anderes Band zwiſchen Seele und Leib als das Leben; beide ſind nicht heterogene Subſtanzen, Naturen, oder Kräfte, oder wie man ſie ſonſt nennen will, ſondern ſie ſind eben Eine individuelle Kraft, die ſich nur in entgegengeſetzte Erſcheinungsformen verzweigt. Welche von dieſen Erſcheinungsformen, die räumliche oder die zeitliche, die höherſtehende ſey, oder dieje-

nige, in welcher das Leben in höherer Dignität stehe, ist eine andere Frage, zu deren Beantwortung wir bald übergehen werden. Jetzt ist nur noch vom bloßen Wechselverhältniß beider, als solchem, die Rede. In diesem Wechselverhältnisse haben beide gleiche Dignität und müssen sie haben: denn es ist eine und dieselbe Einheit (der bildenden Kraft) durch welche sie bedingt sind. Und so ist denn der alte Zweifelsknoten über die Möglichkeit der Verbindung so heterogener Substanzen wie Leib und Seele, materielles und immaterielles Wesen, gelöst. Wenn diese Heterogenität wirklich Statt fände, würde sie auch nicht zu heben seyn; wie alle die mißlungenen Versuche beweisen die Gemeinschaft zwischen Körper und Geist als wirklich verschiedenartigen Substanzen, zu erklären. Jener berüchtigte Gegensatz tritt nicht in das Leben hinein, sondern aus dem Leben, und als Leben, hervor, ruhend auf einem und demselben Grunde: der bildenden Kraft. Aber es tritt uns noch ein Einwurf, wie es scheint, von nicht geringem Gewichte, entgegen. Man kann zugeben, daß der Grund alles Lebens, ja daß das Leben selbst, im leiblichen wie im Seelen-Wesen, Kraft sey, ja sogar, daß diesem doppelten Leben, oder dieser doppelten Lebens-Erscheinung, eine und dieselbe (bildende) Kraft zum Grunde liege. Allein, wird man sagen, wir sehen ja doch überall in der Natur, daß jede Kraft ihr Substrat hat, an dem sie sich entwickelt, ihr Organ, durch das sie wirkt; und dieses organische Substrat ist eben das, was wir Körper nennen, und ist folglich von der Kraft selbst, die ihm nur inhärirt, verschieden. Wir können daher den Unterschied zwischen Kraft und Materie nicht aufgeben; und ist dieß, so bleibt eine ursprüngliche Duplicität, die keine Ausgleichung zuläßt. Auch läßt sich das körperliche Substrat, bei Allem, was in der

Natur erzeugt wird, überall nachweiſen, wie bei der Pflanze das Samenkorn, bei dem Thiere die ſpermatiſche Flüſſigkeit. „Wir erwiedern hierauf: woher denn das Subſtrat? iſt es nicht auch etwas Erzeugtes? und woraus kann es erzeugt ſeyn, woraus kann es, wie alles Sichtbare und den Sinnen überhaupt Wahrnehmbare, hervorgehen, außer aus der Kraft, welche die Quelle aller Zeugung und Bildung iſt? Alles räumlich Ent-ſtehende und Be-ſtehende ſetzt ein Etwas voraus aus dem es ent-ſteht und in dem es be-ſteht; und dieſes Etwas, dieſen Grund des Ent- und Be-ſtehens müſſen wir Kraft nennen; wir haben keinen andern Namen dafür und keinen andern Begriff. Was uns demnach als Erſtes, als Bedingung jeder Kraftthätigkeit entgegentritt, iſt in der That nur ein Abgeleitetes, ein Zweites, ohne ein wahrhaft Erſtes, ein unſichtbar-thätiges, nicht denkbar. Es iſt daher nur ein Schein, eine Täuſchung, die uns außer der Kraft noch ein von ihr verſchiedenes Subſtrat, als Bedingung ihrer Wirkſamkeit, annehmen läßt; und müſſen wir dergleichen Subſtrate anerkennen, wie dieß denn auf dem Standpunkte der blos ſinnlichen Betrachtung wirklich der Fall iſt, ſo ſind wir doch auf dem Standpunkte der Forſchung genöthiget, ſelbſt dieſe Subſtrate wieder auf die Kraft, als die Quelle alles Erzeugniſſes, zurückzuführen. Und ſo gelangen wir immer wieder auf den Punkt, welcher allein uns alle erſcheinende Duplicität erklären kann: nämlich auf die urſprüngliche Einheit der Kraft, die ſich aber aus innerer Nothwendigkeit in Gegenſätze entfaltet. Und dieſe Nothwendigkeit haben wir früher, in der unzertrennlichen Verbindung von Weſen und Form in der Kraft, nachgewieſen. Dieß noch ſchlüßlich zur Rechtfertigung unſerer aufgeſtellten Erklärung vom Wechſelverhältniſſe des Leibes und der Seele.

Fünftes Kapitel.

Primat des Seelenlebens.

Wenn etwa aus dem Vorhergehenden geſchloſſen werden ſollte, daß das leibliche Leben mit dem Seelenleben gleiche Dignität beſitze, weil beide aus derſelben Quelle hervorgehen, ſo würde dieſer Schluß eben ſo unbegründet als übereilt ſeyn. Wir dürfen nicht vergeſſen, daß die ganze ſichtbare, oder ſogenannte Körper-Welt (Schöpfung) aus der Allmacht und Allweisheit des Schöpfergeiſtes hervorgeht. Wer ſich eben ſo dünkelvoller als kurzſichtiger Weiſe unterfängt das All der Dinge aus ſich ſelbſt entſtehen zu laſſen und etwa eine ewige Materie anzunehmen, aus der ſich das unermeßliche Weltgebäude mit allen ſeinen Gebilden und Erzeugniſſen wie von ſelbſt entwickelt, der bleibt uns immer und ewig das Wie? dieſer Entwickelung ſchuldig, er müßte denn etwa nachweiſen können, wie die Vernunft aus der Unvernunft entſpringe. Nicht die Unvernunft, ſondern die Urvernunft, oder beſſer der Urgeiſt, iſt für unſern Geiſt, für das in uns Sinnende, Denkende, ſich ſelbſt frei zu

freiem Thun bestimmende, und für dieses Thun ein heiliges Gesetz anzuerkennen Genöthigte, der alleinige in unserm Bewußtseyn widerspruchlose Erklärungsgrund von allem Seyn und Werden. Und wie im Ganzen und für das Ganze, so auch für das Einzelne. Die Weisheit der Allmacht lebt und schafft in der Blüthe des Baumes und im Eye des Vogels, wie in unserer leiblichen Einrichtung und in der unserer Seele. Unsere Seele ist aber genöthiget nicht den Leib, sondern sich selbst als Zweck ihres Lebens zu denken. Sie fühlt und erkennt allerdings am Leibe das äußerliche Wesen des Lebens, das in ihr ist: sie fühlt und erkennt, daß dasselbe Leben, das in ihr lebt, auch das Leben ihres Leibes ist. Ihres Leibes: denn sie betrachtet den Leib als ihr angehörig, nicht sich betrachtet sie als angehörig dem Leibe. Und hier liegt die erste Bestätigung des Vorranges, den die Seele vor dem Leibe hat. Der Leib verhält sich zur Seele (im Normal-Zustande) wie der Diener zum Herrn. Dieß ist das Grundverhältniß zwischen beiden, das sich überall ausspricht. Und dieses Verhältniß haben wir durch klare Auseinandersetzung für die Ueberzeugung zu begründen.

Daß der Leib der Seele diene, ist schon aus der Betrachtung des vorigen Kapitels klar: denn die höher stehenden organischen Gebilde sind eben nur Seelenwerkzeuge; und auch da, wo der Leib sich selber zu leben scheint, in seinen assimilirenden und plastischen Organen, erhält er doch nur sich selbst, um die höheren, der Seele dienenden Organe erhalten zu können: er dient also, sowohl mittelbar als unmittelbar, dem Seelenleben. Allein hieraus folgt doch noch kein untergeordnetes Verhältniß: denn wenn sich erweisen läßt, daß die Seele wieder dem Leibe dient, wie er ihr, so heben sie mit einander

auf: es bleibt ein reines Wechſelverhältniß und ſie ſind ſich coordinirt. Ja nach den Beweiſen die wir von dem mannichfaltigen Einfluß des Leibes auf die Seele erhalten haben, beſonders in krankhaften Zuſtänden, ſollte man wohl glauben, daß der Leib in mancher Beziehung die Seele ſogar beherrſche. Allein ein krankhaftes Verhältniß iſt kein normales, und mit dieſem haben wir es hier allein zu thun. Die nächſte Frage iſt, ob die Seele auch wirklich dem Leibe für ſeine Zwecke diene? Der eigene Zweck des Leibes und ſeines Lebens iſt deſſen Selbſterhaltung. Behufs dieſer ſcheint offenbar die Seele mit ihren Kräften auf mehr als Eine Weiſe zum Dienſte des Leibes beſtellt. Zuerſt muß ſie über ihren Leib wachen, daß er nicht von äußeren Reizen und Schädlichkeiten irgend einer Art gefährdet werde. Die Elemente und Weſen der Natur, mechaniſche Gewalten, Gifte, ja die Nahrungsmittel ſelbſt können Leib und Leben zerſtören; von allen Seiten droht Gefahr, wenn die Seele nicht wacht und thätig iſt ſie abzuwenden. Und welche Pflege des Leibes von Seiten der Seele machen nicht wirkliche Krankheiten nöthig! Sodann: dient nicht die Seele dem Leibe vom Morgen bis zum Abend, beſorgt für ſeine Reinigung, Bekleidung, Ernährung? ja, dient ſie ihm in letzterer Hinſicht nicht oft eigentlich ſklaviſch, indem ſie den Bauch zu ihrem Gott macht? Und wenn dieß auch nicht geſchieht: kann ſich der Leib ſelbſt ernähren, ſich Speiſen und Getränke verſchaffen, die rechte Art, das rechte Maß derſelben wählen und beſtimmen? Und wenn wir uns in letzterer Hinſicht täuſchen, und wirklich der Leib durch den Inſtinct für ſich ſorgt und die Seele nur die Befehle des Inſtincts befolgt: iſt ſie da nicht ganz eigentlich des Leibes Dienerin? Jedoch wer ſieht nicht, daß die Seele überall, wo ſie dem Leibe zu ſeiner Nahrung und Nothdurft behülflich iſt, gerade nur ſo

für ihn sorgt, wie der Herr für seinen Diener! Die Seele bedarf des Leibes und seines Lebens zu ihrem eigenen Leben, zu ihrer eigenen Wirksamkeit, zu Erreichung ihrer eigenen Zwecke. Würde sie ohne ihn bestehen können, sie würde sich nicht um ihn bekümmern. Nicht der Leib ist sich seiner bewußt, sondern die Seele ist sich ihrer selbst und ihres Leibes bewußt; des letzteren eben als ihres Werkzeugs und des Verbindungsmittels zwischen sich selbst und der Welt, welche die Werkstätte des schaffenden und sich in der Welt und durch die Welt ausbildenden Seelenlebens ist. Allerdings ist die Seele auch in dieser Hinsicht vom Leibe abhängig: denn wie wollte sie etwas von der Welt vernehmen ohne die Sinne? wie wollte sie ihre That- und Schöpfungs-Kraft in der Welt ausprägen ohne die Bewegungswerkzeuge? Es werde das Auge, das Ohr verschlossen, und die Welt der Farben und der Gestalten, der Sprache und des Gesanges ist nicht mehr. Es werde der Arm, der Fuß, die Zunge gelähmt, und die Brücke ist zerbrochen, auf welcher sich die Seele in die Welt hinüber bewegt. Dessen ungeachtet herrschen im Normalzustande die Sinnes- und Bewegungs-Werkzeuge nicht über die Seele, sondern die Seele herrscht über sie. Die Abhängigkeit der Seele also von diesen leiblichen Werkzeugen, wie von allem übrigen, ist kein Dienst, noch weit weniger eine Sklaverei, und der Leib ist kein Kerker, wie Viele gewähnt haben und noch wähnen: sondern jene Abhängigkeit ist keine andere als die, welche der Baum von der Wurzel hat: die der Sicherung und Erhaltung seines Daseyns zu seinem eigenthümlichen Geschäfte. Wäre der Leib ein Kerker, so wäre die Seele eine Gefangene: dieß ist sie aber nicht, wenigstens durch den Leib nicht, in welchem sie sich ja zu Leben und Freiheit entwickelt, sondern wenn sie gefangen ist, so ist sie es in ihren Lüsten, die nicht aus der Noth-

durft des Leibes stammen, sondern aus ihrem eigenen Hange zum Bösen, für welchen man oft verkehrter Weise den Leib hat büßen lassen, zum größten Nachtheile des Seelenlebens selbst. Nein, der Leib erhält und kräftiget die Seele, daß sie ihre Schwingen frei entfalten kann, wenn anders sie nicht durch ihre eigene Schuld den Leib niederdrückt, so daß zuletzt auch sie unter seinem Drucke erliegt. Denn so groß ist die Gewalt der Seele über den Leib, daß sie ihn nicht blos regiert, wie der Steuermann das Schiff, sondern daß sie ihm auch auf vielfältige Weise den Untergang bereiten kann. Er muß der Seele gehorchen, wenn sie ihn zu Ausschweifungen aller Art mißbrauchen will, in der Gefräßigkeit, Völlerei, Wollust, oder zu übermäßigen Anstrengungen oder tollkühnen Uebungen, oder endlich sogar zur Selbstentleibung. Allein, abgesehen von diesem frevelhaften Mißbrauche des Leibes, kann und soll die Seele seine Beherrscherin seyn, so weit sie immer seine Dienste für ihre Zwecke bedarf. Nur die Functionen des leiblichen Ernährungs- und Bildungs-Geschäfts in seiner innersten Tiefe sind der Seele entzogen, wiewohl an dessen Grenzen die freie Thätigkeit der Naturthätigkeit entgegentritt und wirksam in sie eingreift: denn nicht blos das Athmen und die Aufnahme von Speise und Trank, sondern auch fast alle natürliche Ausscheidungen sind, zum Theil wenigstens, durch den Willen bedingt.

Alle diese Erweise der Herrschaft und Selbstmacht des Seelenlebens aber liegen eben nur an der äußersten Grenze der Seelenvermögen; sie steigern sich in dem Maße wie sich die Seele in sich selbst zusammenfaßt und in ihrem Lebens-Elemente, dem Bewußtseyn, die Herrschaft über sich selbst ausübt. Hier treibt sie das Geschäft ihrer Ernährung und

Bildung, welchem der Leib ganz fremd ist, da es gänzlich außer seiner Sphäre, nämlich in dem Kreise der Freiheit liegt. Und dieser Lichtkreis der Freiheit ist es, welcher dem Seelenleben das Primat über das leibliche sichert. Die Seele erkennt hier, daß sie über dem leiblichen Leben steht, dessen Existenz nur auf den Raum und die Selbsterhaltung im Raume beschränkt ist; da hingegen das Leben der Seele in der Zeit das des Raumes überfliegt und sich sogar über die Schranken der Zeit in das Gebiet des Ewigen erheben kann, in welchem es vor allem Wandel und Wechsel gesichert ist. Die Seele wird es hier gewahr, daß sie eine höhere Bestimmung hat als im Leibe und für den Leib zu leben, sie erkennt ihn als eine nothwendige Bedingung ihrer irdischen Entwickelung; aber sie erkennt zugleich, daß er nur entfernter Weise die Bedingung ihrer ewigen Entwickelung ist, wiefern er nämlich ihre zeitliche Existenz begründet, ohne welche die Seele sich nicht für ihre höhere entfalten kann. Sie entfaltet sich aber für ihr höheres Seyn, indem sich ein höheres Princip, der Geist, mit ihr vereiniget, der sie in das Element des Geisterreiches, in das der Freiheit, einführt. Nicht dem Leibe vermählt sich der Geist, als das Höchste, sondern der Seele. Er geht in sie ein als das geistig-bildende Princip, zu dem sich die Seele als das der geistigen Bildung fähige Wesen verhält. Auch im Leibe zwar herrscht das bildende Princip, aber nicht als geistiges, nicht als erscheinend im Lichte des Bewußtseyns. In dieses ist, wie wir wissen, allein die Seele aufgenommen: und hiedurch eigentlich ist die wahre Kluft zwischen dem Seelenleben und dem leiblichen gestellt und befestiget. Wenn der Leib seiner bewußt seyn könnte, so wäre er Seele; so wie die Seele, wenn sie ihr Bewußtseyn verlöre, zum Leibe würde; welcher Beschaffenheit

sie sich wenigstens in manchen widernatürlichen Lebenszuständen anzunähern scheint; wovon späterhin die Rede seyn wird. In solchen Zuständen würde aber auch die Seele ihr Primat über den Leib verloren haben, jedoch eben dadurch beweisen, daß sie dasselbe in ihrem normalen Zustande besitzt. Sie besitzt es aber nur, wie fern und so lange sie sich im Lebenskreise der Freiheit erhält. Aus diesem Kreise herausgetreten geht sie für ihre höhere Ausbildung und Bestimmung verloren. Es ist nöthig sie auf kurze Zeit, in diesem Kreise waltend, zu betrachten, um es desto augenfälliger zu machen, wie hoch ihr Leben, wenn es sich in reiner Eigenthümlichkeit entfaltet, über dem leiblichen Leben steht. Die Seele, in sich gesammelt, und zum Bewußtseyn ihrer Freiheit erhoben, fühlt auch hiemit zugleich und wird gewahr, daß geistiges Wesen in ihr ist, welches sie ganz durchdringen, sie ganz in seine geistige Form aufnehmen und verklären will. In dem Maße, wie sie sich in ihrer Freiheit erhält — und sie kann dieß nur, indem sie alles Fesselnde von sich zurückweiset — gewinnt das geistig-bildende Wesen immer mehr Raum in ihr, und wandelt ihr Wesen in das seinige: in Licht, in Erkenntniß und Weisheit um. Sie tritt in das Element der Wahrheit ein, und findet sich in diesem heiter-freien Elemente selig. Sie erkennt, daß es hier nur um ein immerwährendes Weiterschreiten in der Vollkommenheit und durch diese in der Seligkeit zu thun ist, daß frei und immer freier, licht und immer lichter, rein und immer reiner, heiliger werden nichts anderes sey, als immer höher im Leben steigen; sie erkennt, daß in dem Begriffe des Lebens Alles umfaßt liege, was nur immer von Wünschenswerthem denkbar sey, und daß darum die Bedingung des Freiwerdens so über alles hoch zu stellen sey, weil sie die des Lebens selbst ist. Werfen wir nun von

hier aus einen Blick zurück auf das leibliche Leben, so sehen wir, wie wenig es noch den Namen des Lebens verdient, wie es eben nur an der Grenze der Innerlichkeit steht, in welcher selbst sich erst des Lebens Herrlichkeit offenbart. Das rein Innerliche ist der Geist, so wie das rein äußerliche die Welt. Der Leib verhält sich zur Welt, wie die Seele zum Geiste, d. h. der Leib ernährt sich aus der Welt, und hat seinen ganzen Bestand in ihr, da hingegen die Seele, sie sträube sich auch wie sie wolle gegen diese Anerkennung, die Nahrung ihres Lebens und ihren unwandelbaren Bestand nur im Geiste findet. Nur in ihm hat sie ihr wahres Leben und eben darum auch die Erkenntniß der Wahrheit, welche Wahrheit für sie ist. Und diese Wahrheit sagt ihr, daß der Leib und alles, was ihm angehört, nur eine vorüberschwindende Erscheinung ist, eben nur tauglich und bestimmt das Leben der Seele anzuzünden und dessen Flamme zu nähren, aber nicht bestimmt das Leben der Seele an sich und herab zu sich zu ziehen, so daß der Leib zwar der Seele unentbehrlich ist, aber nur, wie bereits gesagt, zu ihrer höheren Entwickelung. Nicht als ob diese Entwickelung ihr vom Leibe herkäme und durch ihn zu Stande gebracht würde — kann sie doch nur durch den Geist zu Stande kommen —: sondern in so fern, als der Leib die Lebendigkeit der Seele immer von neuem anfacht als äußere Lebensbedingung für ihr Zeitleben, in welchem sich das ewige, das Leben im Geiste entwickeln und gestalten soll. Hat der Geist einmal das Leben der Seele in sich aufgenommen, so ist diesem die Unvergänglichkeit gesichert, wenn es auch in der Zeit verschwindet, indem der Leib allgemach aufhört ein taugliches Werkzeug ihrer Erhaltung im Zeitleben zu seyn, und indem er selbst seiner eigenen Auflösung entgegen geht. Während des leiblichen Lebens wird

immerfort die von ihm getragene Seele vom Geiſte angezogen, der ſie ſich anzueignen, ſie zu vergeiſtigen ſucht. Iſt ihm dieſes Beſtreben gelungen, hat ſich ihm die Seele zugewendet nicht blos, ſondern auch geeiniget: ſo iſt kein leibliches Leben mehr von Nöthen, es hört auf ein Werkzeug für die Entwickelung der Seele zum höheren Leben zu ſeyn, und ſtirbt ab, wie jedes Organ, das ſeinen Dienſt vollbracht hat. So ſtirbt die Blüthe ab, nachdem in ihrem Schooſe die Frucht erzeugt iſt; ſo ſtirbt die Nabelſchnur ab, nachdem das Kind zur Welt geboren, obgleich das Kind während ſeiner Ausgeſtaltung nur durch die Nabelſchnur lebte und ernährt wurde. Das Leben des Kindes iſt geſichert, aber es kann nicht mehr in dem Elemente verharren, in welchem es gezeugt wurde: es bedarf eines andern Elements, um fortzuleben; und dieſes Element iſt das Licht der Welt. Ganz ſo die Seele. Hat ſie die geiſtige Geſtalt gewonnen, ſo iſt ſie auch für ein neues Leben im höheren Elemente, als das der Zeit iſt, reif; der Leib taugt nicht mehr zu ihrer Lebensunterhaltung und muß abſterben, damit die Seele von ihm gelöſt werde und zur Geburt im Reiche des Lichts übergehen könne.

Und ſo wäre denn das Verhältniß der Seele zum Leibe in ihrem Primate vor demſelben vollſtändig auseinandergeſetzt, und der Leib in Beziehung auf ſie durchaus nur als dienendes Werkzeug anerkannt. Freilich kann die Seele das ganze Verhältniß umkehren und ſich, ſtatt in den Dienſt des Geiſtes, in den des Leibes begeben, dem mit dieſem Dienſte nicht einmal etwas gedient iſt: denn er befindet ſich beſſer, wenn die Seele dem Geiſte dient, weil ſie dann ſorgfältig über die Pflege des Leibes wacht, deſſen ſie ſo nöthig bedarf, ſo lange ihre Ausgeſtal-

tung zum höheren Leben noch nicht vollendet ist; da sie hingegen, wenn sie nur dem Leibe lebt, in und aus ihm auch ihre ganze Nahrung sucht, und, weil ihr Streben ein unbegrenztes ist, auch die Kräfte des Leibes zu unbegrenzten Anstrengungen mißbraucht, und sie dadurch aufreibt. Sie dient also nicht einmal dem Leibe, indem sie seine Sklavin wird, sondern sie vernichtet ihn und sich selbst. Diese widernatürliche Richtung des Seelenlebens verdient eine nähere Betrachtung, vor deren Beginn aber erst noch eine doppelte Bedenklichkeit zu beseitigen ist.

Nämlich zuerst: wenn wirklich Seele und Leib aus Einer Lebensquelle entspringt, wenn beide Ein untheilbares (individuelles) Leben sind, das sich nach außen eben als Leib, nach innen als Seele entwickelt: welches Primat kann da das Seelenleben vor dem leiblichen haben, wo beide das gleiche Leben sind? und sodann: wie kann das Leben der Seele fortdauern, wenn das leibliche Leben aufhört, da ja doch nur mit dem letzteren auch das erstere gesetzt ist? Was zunächst die erste Frage betrifft, so wollen wir bedenken, daß, wenn gleich der leibliche Lebenskeim sich zuerst entfaltet, er sich dennoch durchaus nur als Erregungs- und Erhaltungs-Mittel für das innere Leben beurkundet, welches eben darum höher steht, weil es auf dem äußeren räumlichen Leben ruht und von ihm getragen wird. Das Primat geht also darum dem inneren Leben nicht verloren, weil es mit dem äußeren aus gleicher Quelle fließt: denn diese Quelle ist die bildende Kraft, die sich erst die Werkzeuge für ihr höheres Geschäft, allerdings lebendige Werkzeuge, aber doch nur Werkzeuge, erschaffen muß, ehe sie dieses Geschäft, die Erzeugung eines Seelenwesens, beginnen kann. Die zweite Frage aber anlangend, so wollen wir wiederum be-

denken, daß der Strom des Lebens aus ewiger Urne rinnt und unversiegbar ist, auch wenn er sich aus räumlicher, ja aus zeitlicher Erscheinung zurückzieht. Nicht aus dem Leibe entsteht das Leben, sondern der Leib entsteht aus dem Leben, der ewig schaffenden Kraft, die eben sowohl aus dem Raume und der Zeit heraus, als in den Raum und die Zeit hinein bildet. Und so kann denn die bildende Kraft sich von Raum und Zeit entbinden, das in beiden erscheinende Leben lösen, und dennoch die gewonnene Ausbeute, die vergeistete Seele in eine neue Sphäre des Lebens einführen. Denn die Kraft ist der Geist, und der Geist schwebt schaffend über dem Raume und der Zeit. Und so wäre denn hiemit auch die zweite Bedenklichkeit gehoben.

Sechstes Kapitel.

Umkehrung des natürlichen Verhältnisses von Seele und Leib.

Erwiesener Maßen hat im natürlichen Verhältnisse die Seele das Primat über den Leib. Es ist aber schon angedeutet worden, daß sich dieses Verhältniß auch umkehren kann. Auf welche Weise und unter welchen Bedingungen, so wie mit welchen Folgen, ist jetzt auseinanderzusetzen. Auf doppelte Weise kann die Seele ihre Herrschaft, und darum auch ihren Vorrang vor dem Leibe, verlieren. Die erste ist: wenn der Leib und das leibliche Leben dergestalt auf eine widernatürliche Weise thätig ist oder vielmehr leidet, daß er erstlich aufhört ein Werkzeug des Seelenlebens zu seyn, und sodann, wenn die mannichfaltigen Einwirkungen des Leibes auf die Seele in dergleichen widernatürlichen Zuständen theils eine solche Gewalt erlangen, theils dermaßen ausarten, daß dadurch das Gefühl- Vorstellungs- und Willens-Vermögen ganz aus dem Kreise der Selbstbestimmung herausfallen und gleichsam nur zum Wiederhall oder

Wiederschein der widernatürlichen Einwirkungen des leiblichen Lebens werden, ja daß sogar das Bewußtseyn aus dem Lichte des geistigen Tages in das Dunkel leiblicher Nacht zurücktritt. Die zweite Art wie die Seele ihre Herrschaft und ihren Vorrang über den Leib und das leibliche Leben verlieren kann, ist die, wo die Seele selbst, durch eigene Schuld und durch Natur- und Vernunft-widriges Verfahren sich ihrer Herrschaft und ihres Vorranges über den Leib begiebt, indem sie sich in den Strudel der Leidenschaften, des Wahnes und der Laster stürzt, und dadurch, daß sie den unschuldigen Leib zum Werkzeuge ihrer Schuld und ihres Frevels macht, diesen selbst und sich dazu auf mancherlei Weise zerrüttet, so daß sie, mit Verlust der Vernunft und des freien Gebrauches von Verstand und Willen, in die von uns so genannten unfreien Zustände oder Seelenstörungen in allen Gestalten geräth, bald in Wahnsinn, bald in Melancholie, bald in Verrücktheit, bald in Blödsinn, bald in Tollheit, bald in Willenlosigkeit, und zwar so daß diese Formen unfreier Zustände entweder einfach oder auch in mannichfaltigen Combinationen auftreten. Wenn auf dem zuerst genannten Wege der Leib und sein Leben die Herrschaft über die Seele usurpirt und in manchen Fällen gewisser Maßen selbst in das innere Leben eintritt und sich, nach zurückgedrängter Seelenkraft, selbst zu einer Art von Seelenleben erhebt: so erniedriget sich auf der andern Seite das Seelenleben und sinkt aus seiner eigenthümlichen Sphäre und aus dem Kreise der Innerlichkeit, in welchem es zu Hause ist, in die Sphäre der Leiblichkeit herab, und schmilzt so zu sagen mit dem widernatürlichen organischen Leben in Eins zusammen, so daß die ganze Seele wie in leibliches Wesen eingetaucht zu seyn und ganz dessen Natur angezogen zu haben scheint. Nach der hier angegebenen allge-

meinen Ansicht der Umkehrung des natürlichen Verhältnisses zwischen Seele und Leib, wollen wir nun die besondere Auseinandersetzung dieser Zustände verfolgen.

Was zuerst die Beeinträchtigung des Seelenlebens durch den Leib betrifft, wiefern sie so mächtig ist, daß darüber das Primat der Seele über den Leib verloren geht, so ist ihr Inbegriff mit dem allgemeinen Namen körperlicher oder organischer Krankheiten zu umfassen. Zwar nicht alle organische Krankheiten, acute wie chronische, haben einen so mächtigen Einfluß auf das Seelenleben, daß sie dasselbe ganz überwältigten und unter ihre Botmäßigkeit brächten, oder auch nur daß in ihnen die Organe des Seelenlebens diesem ihren Dienst versagten, allein wenigstens in einigen, sowohl acuten als chronischen Fällen tritt doch dieses Ereigniß auf entschiedene Weise ein. Alle Fieber, die sich bis zur Höhe des Delirirens steigern, sind von dieser Art. Hieher gehören die sogenannten Nerven-Fieber, und einige von denen, die gewöhnlich den entzündlichen Charakter an sich tragen, wie die Ausschlags-Fieber: Pocken, Masern, Scharlach u. s. w. Vorzüglich aber ist dieß der Fall bei Fiebern mit Entzündung einzelner Organe, namentlich und vorzüglich des Gehirns. Hiemit soll aber nicht gesagt seyn, daß nicht auch Fieber anderer Art, z. B. gastrische, sich bis zu Delirien steigern könnten. Die Delirien stellen entweder ein vorübergehendes Traumleben im Wachen dar, ein Analogon des Wahnsinns, oder sie erheben sich auch aus dem Gebiete der Phantasie in das der Thatkraft, und tragen den Charakter des Zerstörungstriebes an sich, der sich in der Raserei ausspricht, die man als ein Analogon der Tollheit ansehen kann. Wie die acuten Krankheiten die Phantasie und die Thatkraft, so nehmen die chronischen, die sich zu solcher Ein-

wirkung eignen, vorzugsweise das Gemüth und die Vorstellkraft in Anspruch. Was zuerst das Gemüth betrifft, so gehören hieher die chronischen Krankheiten der vorzüglichsten Organe sowohl der Brust als des Unterleibes. Krankheiten des Herzens und der Lungen haben einen unverkennbaren Einfluß auf das Gemüth, indem sie dasselbe zu einem hohen Grade von krankhafter Reizbarkeit steigen, oder es auch zu einem Unmuthe, Trübsinn, Kleinmuth herabstimmen, welcher die Seele aller Selbstgewalt beraubt und sie ganz in die Gewalt der krankhaften organischen Affectionen giebt. Auf ähnliche Weise ist dieß der Fall bei den erkrankten Hauptorganen des Unterleibes: der Leber, der Milz, vorzüglich bei den sogenannten Verstopfungen dieser Eingeweide. Wie jähzornig, wie ärgerlich leberkranke Personen sind, wie kleinmüthig, furchtsam, schreckhaft, die an der Milz leiden, beobachten die Aerzte häufig genug. Aber auch die tiefer liegenden Werkzeuge des Geschlechts haben einen Einfluß auf die krankhafte Umstimmung des Gemüths, der um so bedeutender ist, als einer der gewaltigsten Triebe an die Erregung dieser Organe gebunden ist. Daher sie auch in ihrem krankhaft aufgeregten Zustande nicht blos diesen Trieb selbst mit unbezähmbarer Macht erwecken und die Seele um alle Selbstbewältigung bringen, sondern auch, und dem zu Folge, das Gemüth mit unreinen Gefühlen, die Einbildungskraft mit schmutzigen Bildern erfüllen und zuletzt gar die Thatkraft zu einer Art Tobsucht entzünden, demnach weit über den psychischen Wirkungskreis der übrigen Organe des Unterleibes hinausgreifen. — Was nun zweitens die Vorstellkraft anlangt, so entartet sie auf mancherlei Weise in den chronischen Krankheiten des Gehirns, die theils durch innere Verderbniß dieses Organs, theils durch äußere Reizung oder äußeren Druck hervorgebracht werden. Bald wird durch

dergleichen Zustände des Gehirns eine allgemeine Verworrenheit oder partielle Verkehrtheit der Vorstellungen erzeugt, wo dann, wenn die inneren Theile der Sinneswerkzeuge ergriffen werden, die sogenannten Hallucinationen entstehen; bald findet sich eine Schwäche, ja ein gänzliches Verlöschen des Gedächtnisses, der Phantasie, ja des Verstandes und der Urtheilskraft selbst ein, als wodurch das ganze psychische Leben allmählich vernichtet, und das ganze Leben des Kranken zu einem bloßen Vegetationsprocesse wird.

„Aber, höre ich hier ausrufen, nimmt nicht auf diese Weise der Verfasser seine ganze, eben so sehr von ihm verfochtene als von Andern bestrittene Ansicht der sogenannten Störungen des Seelenlebens geradezu zurück? giebt er nicht hiemit zu, daß diese und ähnliche Zustände, die er nur noch vor kurzem in mehr als Einer Schrift für Krankheiten der Person erklärte, wahrhaft körperliche Krankheiten sind? liegt dieß nicht, durch die eben gegebene Begründung derselben mittels namhafter Organe, zu Tage?“ Keineswegs. Daß dergleichen Zustände äußerlich, wie das ganze Seelenleben, organisch bedingt sind, hat der Verfasser nie geläugnet, im Gegentheile als eine Bedingung zu Entstehung und Unterhaltung solcher Zustände sogar postulirt. Aber er hat auch zugleich dargethan, daß das Entstehen von dergleichen organischen Abnormitäten und Zerrüttungen auf eine solche Weise mit dem Seelenleben zusammenhängt, daß es als eine Folge der Abnormität desselben anzusehen ist. Die sich selbst verwahrlosende Seele verwahrloset auch ihren Leib überhaupt und die ihr zum nächsten Dienste bestimmten Werkzeuge insbesondere. Daher diese organischen Zerrüttungen, die nun freilich ihrer Seits nicht erman-

geln, die Seele außer Stand zu ſetzen, fernerhin die Herrſchaft über das ihr geweihte organiſche Leben zu führen und ihr Primat vor demſelben zu behaupten. Wer ſeine Sinne nicht beherrſcht, den beherrſchen zuletzt die Sinne; und wer ſeine Gefühle und Triebe nicht beherrſcht, den beherrſchen zuletzt die Gefühle und Triebe, gerade wie das Roß den Reiter, der es nicht zu bändigen verſteht. Ueber dem organiſchen Leben ſteht die Seele, und über demſelben ſoll ſie walten, über daſſelbe wachen und es leiten, daß es nicht ausarte, zerrüttet werde und ſich gegen ſeinen Herrn kehre, wie ein empörtes Volk gegen ſeinen Tyrannen. Durch vernunftwidriges Leben, durch die Thorheiten, die zügelloſen Begierden, die Leidenſchaften, die Laſter der Menſchen, ſind die Krankheiten entſtanden, die, nachdem ſie einmal feſten Fuß im Gebiete des Lebens gefaßt, ſich nun in demſelben ein eigenes Reich gegründet haben, und, was ſie an Macht beſitzen, der ſelbſtverſchuldeten Ohnmacht des Menſchen zu danken haben. Nicht blos die Seelenſtörungen, ſondern auch die übrigen Krankheiten müſſen auf dieſen Urſprung zurückgeführt werden; und wenn die acuten Krankheiten ganze Schaaren hinwegraffen, und die chroniſchen Einzelnen verderblich werden, ſo hat den Samen zu dieſem Verderben Niemand anders ausgeſtreut als „der Menſch in ſeinem Wahn.“ Auch iſt, daß z. B. Fieberdelirien, die milden wie die wilden, ſo hart an den Wahnſinn und die Tollheit ſtreifen, nicht etwa blos das Werk der Organe, ſondern in ſie greift das von innen entſpringende Gefühls-, Vorſtellungs- und Handlungs-Leben, kurz, das geſammte Seelenleben ein, und ſpiegelt ſich in ihnen ab, ſo daß ſie in der That nur der Wiederſchein deſſelben ſind. So auch bei den Verſtimmungen des Gemüths- und Vorſtellungs-Lebens in chroniſchen Krankheiten. Leidenſchaftliche

Verwöhnungen prägen sich zuletzt den Organen ein, auf die sie, wie wir früher gesehen, so mächtig einwirken. Ein krankes Herz, eine kranke Leber und Milz, kranke Geschlechtsorgane u. s. w., sie haben ihre Ausartung aus der Quelle des Seelenlebens selbst geschöpft, und die sie begleitenden Verstimmungen der Gefühle und Triebe, sie sind das Werk der verstimmten Seele selbst, die nun freilich der fremden Gewalt, die sie selbst geschaffen, nicht mehr widerstehen kann, nachdem sie einmal Wurzel gefaßt. So viel zur Widerlegung der obigen übel begründeten Vorwürfe.

Noch ist aber die Reihe der krankhaften organischen Zustände nicht geschlossen, von denen zu Anfange des Kapitels gesagt wurde, daß sie das natürliche Verhältniß von Seele und Leib umkehren. Eine eigene Stelle nehmen in dieser Hinsicht die sogenannten Entwickelungs-Krankheiten ein. Diese, vom angebornen Blödsinne an, als welcher aus einem Mangel an Entwickelung des Cerebralsystems entspringt, bis zum scheinbar verklärten Zustande der sogenannten Clairvoyants, in welchem das leibliche Leben sich bis zum Range des Seelenlebens zu steigern scheint, haben sämmtlich ihr Gebiet in der Nerven-Sphäre und in der entweder deprimirten oder aufgeregten Vitalität des Nervensystems in seinem ganzen Umfange. Was nun zuerst den angebornen Blödsinn betrifft, in wie verschiedenen Gestalten er sich auch äußere, so kommt in ihm die Seele nie zur Herrschaft und zum Primat über das organische Leben, weil sie von diesem mangelhaften Leben aus nicht entwickelt wird und zur Reife kommt. Das Leben bleibt auf der Stufe des pflanzlichen oder des thierischen stehen. Wo also die Bedingungen der Entwickelung des Seelenlebens mangeln, da ist es

nicht zu verwundern, wenn daſſelbe ſein Primat vor dem organiſchen nicht behaupten kann. Aber wo keine ſolchen Hinderniſſe obwalten, wo die Seele wirklich erwacht iſt und ſich kräftig entfaltet hat, wo keine Krankheiten gewöhnlicher Art ihr Leben hemmen, wo ſie auch nicht von innen heraus, zuerſt moraliſch und dann perſönlich erkrankt, und dennoch Zuſtände eintreten, in welchen ihre Herrſchaft und ihr Primat über das organiſche Leben aufgehoben iſt, da müſſen auch Bedingungen eigener Art Statt finden, die ein Gegenſtand der pſychologiſchen Forſchung werden. Und dieſe Bedingungen ſtellen ſich, beſagter Maßen, in den eigentlich ſogenannten Entwickelungskrankheiten ein *). Zweierlei Perioden der organiſchen Entwickelung giebt es, in denen ſolche Hemmungen derſelben eintreten können, daß dadurch auf eigene Weiſe das Verhältniß der Seele zum Leibe verkehrt wird. Die erſte Periode iſt die der Zahn-Entwickelung, die zweite die der Entwickelung der Pubertät. Eine jede für ſich allein, wenn ihr die andere nicht in den Weg tritt, erzeugt keine ſolchen Erſcheinungen wie die ſind, von denen wir jetzt zu reden haben. Die Dentition in den Kinderjahren hat oft ihre Beſchwerden, äußert aber keinen ſolchen Einfluß auf das Seelenleben als der hier zu betrach-

*) Der Verfaſſer hat, zu Erklärung dieſer dunkeln Zuſtände, die Durchkreuzung der Zahn- und Geſchlechts-Entwickelung aufgeſtellt. Eine durch nichts erwieſene und vielleicht ohne Mühe umzuſtoßende Hypotheſe. Da er ſie aber einmal hier adoptirt hat, ſo mußte er ſie auch als legitimes Kind behandeln, d. h. nicht als Hypotheſe, ſondern als rem in facto positam. Daher die Entſchiedenheit in der Darſtellung, welche man nicht für Anmaßung auslegen möge. Jede andere auf Gründen ruhende Erklärung iſt dem Verfaſſer eben ſo willkommen.

rende ist. Eben so, wenn die Pubertäts-Entwickelung rein und allein vor sich geht. Jedoch, was die Zahn-Entwickelung betrifft, so erstreckt sie sich bekannter Maßen bis weit in das Jugendalter hinauf; woher es denn auch kommt, daß sie mit der zweiten zusammentreffen, und daß durch dieses Zusammentreffen eine Hemmung dieses doppelten Entwickelungsprocesses entstehen und von den eigenthümlichen Erscheinungen im Seelenleben begleitet seyn kann, welche der Gegenstand unserer jetzigen Betrachtung sind. In beiderlei Geschäften spielt der herumschweifende Nerv, als Vermittler des psychischen und organischen Lebens, eine große Rolle: er wird nämlich in beide mitwirkend hineingezogen. Ist er nun auf einmal und zugleich genöthiget gegen beide organische Pole, den höchsten des animalischen Lebens und den höchsten des vegetabilischen, zu gravidiren, so wird seine Thätigkeit, die, wie alle Nerventhätigkeit, eine erregende ist, gleichsam paralysirt, das durch ihn vermittelte Verhältniß zwischen Hirn- und Ganglien-System wird aufgehoben, das letztere reißt sich gleichsam von der Botmäßigkeit des ersteren los, steigert sich zu selbständigem höheren Leben, das nicht mehr nach außen, sondern nach innen geht und, dem Hirnleben analog, der Erreger von Vorstellungen wird, die aber dem Gebiete des Instincts angehören und des normalen Bewußtseyns ermangeln. Bei dieser Steigerung des leiblichen Lebens wird das psychische in den Ruhestand des Schlafs zurückgedrängt, und eine Thierseele erwacht im Leibe, statt der Vernunft, von dem prophetischen Instinct der Thiere begeistet. Kurz, es tritt der magnetische Zustand ein, in welchem, erscheine er nun als Hellsehen oder Schlafwandeln, der Charakter der Menschheit, die Freiheit, aufgehoben ist und die Person blos als Automat erscheint. Daß übrigens bei diesen Zustän-

den das Nervensystem nicht ohne das Princip, von welchem es belebt wird (den Aether) thätig sey, so wie daß dieses Princip zu den verschiedenen Systemen in polarischen Verhältnissen stehe, wird mit größerem Vortheile angenommen als abgeleugnet, obwohl wir dieses Princip und seine Verhältnisse nur in ihren Wirkungen erkennen können. Endlich wollen wir auch Denen das Feld nicht nehmen, welche behaupten, daß die magnetischen Zustände auch unter andern Bedingungen als der von Entwickelungskrankheiten entstehen können. Sie selbst, diese Zustände, in ihrem Vorhandenseyn, welches durch Thatsachen erwiesen ist, sind die Hauptsache. Und es fragt sich nun: wenn das Seelenleben, sich selbst gleichsam entrückt, in diesen Zuständen einen niedrigeren *) Charakter annehmen kann, hat hier auch die Seele einen selbstverschuldeten Antheil? Hier wollen wir nun zuerst in Anschlag bringen, daß nicht sowohl das Seelenleben einen niedrigeren, als vielmehr das leibliche einen höheren Charakter annimmt, während das erstere zurückgewichen ist. Dieses Zurückweichen

---

*) Der Verfasser kann unmöglich Denen beipflichten, welche den Menschen in den magnetischen Zuständen (des Hellsehens wenigstens) gleichsam über sich selbst erhoben und, so zu sagen, zum Engel verklärt seyn lassen. Wo der Instinct die Stelle der Vernunft, und automatisches Wirken die des freien Wirkens vertritt, da kann unmöglich die Seele eine höhere Stufe erstiegen haben, so sonderbar auch, ja so unzugänglich für den eigentlich wachen Zustand, die Erscheinungen auch seyn mögen, die sich dem staunenden Blicke des Beschauers und Beobachters zeigen. Wir dürfen aber nur an das prophetische Gefühl und an das Kunstgewebe der Spinne denken, um die Vorgefühle der Clairvoyants und die Kunstfertigkeiten der Schlafwandler nicht zu hoch zu stellen.

iſt allerdings ein Verzicht-leiſten auf Herrſchaft und Primat: allein wir finden auch andere, ganz natürliche Zuſtände, in denen uns die Seele faſt in demſelben Falle erſcheint, ohne daß wir darum geneigt wären an eine Art von Entwürdigung ihrer ſelbſt zu denken. Der natürlichſte aller dieſer Zuſtände iſt der Schlaf. Auch im Schlafe iſt die Seele zurückgetreten, und der Schauplatz des Lebens iſt verdunkelt, indem das Licht des Bewußtſeyns hinweggerückt iſt. Allein ſie iſt zurückgetreten wie ein Monarch, der ſich den Blicken der Menge entzieht, nicht wie ein abgeſetzter Uſurpator. Man ſage nicht: „die Seele iſt ja in Träumen thätig, und führt ihr Traumleben ſo gut fort als ihr wachendes.“ Allerdings iſt die Seele in Träumen thätig, und oft thätiger als im Wachen: allein die Träume ſind auch nichts dem Schlafe Weſentliches, und viele Menſchen ſchlafen ohne zu träumen. Zwar kann man wieder einwenden, daß wir uns oft unſerer Träume nur nicht erinnern: allein dieß iſt wenigſtens kein Beweis, daß Träume für den Schlaf nothwendig ſind: denn von dem, deſſen wir uns nicht erinnern, wiſſen wir eben nichts. Der wahre Schlaf iſt Ruhe; und je beſſer wir ſchlafen, deſto weniger träumen wir. Alſo, wie geſagt, auch im Schlafe iſt die Seele zurückgetreten, und zwar unbeſchadet ihrer Herrſchaft und ihres Primats außer dem Schlafe: denn ſobald wir erwachen, ſind wir wieder die alten. Ganz ſo iſt auch der Fall bei dem magnetiſchen Schlafe, obſchon während deſſelben ein eigenthümliches Wachen Statt findet, welches wir allenfalls dem Wachen der Seele im Traume vergleichen können. Allein auch das Wachen im Traume raubt der Seele nichts von ihrer Würde; wenn ſchon ſie im Traume ſich nicht blos von der Phantaſie, ſondern auch von äußeren Eindrücken beherrſchen läßt: denn ihre Selbſtbeſtimmungs-

kraft ruht, um mit neuer Energie zu erwachen. Und so ist es auch mit dem magnetischen Zustande. Er ist so wenig verschuldet wie Schlaf und Traum; und wenn gleich ein widernatürliches Verhältniß des Seelenlebens, ist er dennoch kein die Seele entehrendes.

Ganz anders sind die Zustände des unfreien, entweder Außer-sich-, oder In-sich-Lebens beschaffen, die wir Seelenstörungen genannt haben, und denen wir jetzt noch eine kurze Betrachtung schenken wollen. Man hat eifrig dagegen angekämpft, daß behauptet worden ist, diese Zustände, in der Gestalt des Wahnsinns und der Melancholie, der Verrücktheit und des Blödsinns*), der Tollheit und der Willenlosigkeit, entstünden nur durch die Schuld des Menschen. Man hat in ihnen lediglich organische Verstimmungen oder auch Zerrüttungen anerkennen wollen, und als Beweise für diese Behauptung theils die Ergebnisse der Zergliederung von Leichnamen gestörter Individuen, theils den großen Einfluß des organischen Lebens auf das psychische, theils endlich sogar das Daseyn verwandter Zustände bei den Thieren angeführt. Wir könnten dieß Alles gelten lassen, indem doch das Factum stehen bleibt, daß in allen von uns so genannten Seelenstörungen das natürliche Verhältniß von Seele und Leib in ein umgekehrtes umgewandelt ist. Allein es kommt zu viel darauf an, den richtigen Grund jener Umkehrung zu entdecken, als daß wir jene Einwürfe und Gegenerklärungen ungeprüft

*) Hier ist nur vom nachentstandenen, nicht vom angebornen Blödsinn die Rede, als welchen letzteren wir aus der Reihe der Seelenstörungen ausgeschlossen haben, da eine Kraft nicht in ihrer Thätigkeit gestört werden kann, die gar nicht zur Thätigkeit erwacht ist.

gelten lassen sollten. Und sie sind in der That nicht schwer zu widerlegen. Was nämlich zuerst die organisch-krankhaften Zustände als Ursachen der Seelenstörungen betrifft, wiefern dieselben sich aus der Zergliederung von Leichnamen ergeben sollen, so wollen wir doch bedenken, daß jene krankhaften organischen Zustände in Brust und Unterleib, so wie im Gehirne, doch auch wieder ihre Ursachen gehabt haben müssen; und, wenn der Einfluß der Gemüthszustände, und überhaupt des Seelenlebens, auf die organische Einrichtung nicht geleugnet werden kann, daß es dann weit natürlicher ist die organischen Störungen aus dem zerrütteten Seelenleben zu erklären, als umgekehrt, so daß allerdings die Einwirkung der organischen Abnormitäten auf den Stand des Seelenlebens nicht geläugnet, aber zugleich dieses Leben als bereits vor jener Einwirkung zerrüttet, anerkannt wird. Zweitens, anlangend den Einfluß des organischen Lebens auf das psychische überhaupt, nämlich mittels der durch dasselbe erregten Gefühle, Vorstellungen und Triebe, so wollen wir ja nicht außer Acht lassen, daß das Seelenleben in seinem normalen Zustande diese Gefühle, Vorstellungen und Triebe beherrscht, und daß wir keinen Grund haben, dieses Verhältniß als durch sich selbst aufgehoben anzusehen, d. h. anzunehmen, daß die organischen Einwirkungen zugleich der Herrschaft der Seele unterworfen sind, und doch auch wieder die Seele beherrschen; als welches ein Widerspruch in sich selbst wäre. Drittens, die den Seelenstörungen verwandten Zustände bei den Thieren betreffend, so ist ja erst noch die Frage, ob nicht auch bei den Thieren höherer Art (denn nur bei diesen bemerken wir dergleichen Zustände,) die Analogie von Tollheit, Blödsinn, Melancholie u. s. w. aus psychischen Einflüssen entspringen: denn auch den Thieren dürfen wir ja die Seele nicht absprechen,

wenn gleich es uns nicht verstattet ist, ihnen Selbstbewußtseyn beizulegen; und sodann ist, eben aus dem Grunde, daß den Thieren das Bewußtseyn, Vernunft und Freiheit abgeht, kein Primat des Seelenlebens vor dem organischen vorhanden, und darum der organische Einfluß auf die psychische Existenz der Thiere desto mächtiger. Das Thier also und der Mensch stehen hier, wie überall, nicht auf gleicher Stufe, und ihre beiderseitigen abnormen psychischen Zustände sind deshalb nicht mit einander nach demselben Maßstabe zu schätzen, so daß, was bei den den Thieren auf organische Beschaffenheit und Einwirkung zurückgeführt werden darf, bei dem Menschen nicht auf gleiche Weise zu betrachten ist. Dieß Alles scheint uns ganz klar zu seyn, und wir halten uns demnach für berechtiget, die Ansichten der Gegner für grundlos anzusehen. Dagegen sey es uns nun auch vergönnt, unsere Ansicht, als aus dem Grunde und Boden der Psychologie entsprossen und demselben angehörig, zu rechtfertigen. Und zwar scheinen uns die Seelenstörungen diejenigen Zustände zu seyn, in welchen das natürliche Verhältniß der Seele zum Leibe dergestalt umgekehrt ist, daß, wie sich in den vorher dargestellten der Leib gleichsam mit Gewalt in das Gebiet des Seelenlebens hinauf drängt, in den jetzt darzustellenden die Seele, vom Principe des Lichts, welches sie über den Leib erhebt, geschieden, oder vielmehr sich selbst scheidend, in das der Schwere, in welchem der Leib wohnt, herab sinkt, so daß sie gänzlich dem Gesetze der Schwere gehorcht. Das Gesetz der Schwere ist aber das der Attraction, oder des Gezogen- und Bestimmtwerdens von fremder Gewalt; als wodurch alle Freiheit aufgehoben wird. Auch haben wir die Seelenstörungen bereits für die ganz eigentlich unfreien Zustände erklärt. Wie der Weg zu diesen Zuständen aus dem Alltags-

leben hervorgeht, ist nicht schwer und sehr häufig zu beobachten. Jede Seele, die nicht frühzeitig zur Selbstbeschränkung — dem wahren Schlüssel zur Freiheit und zum Himmelreiche, das inwendig im Menschen wohnt — erzogen und gebildet ist, und die es späterhin versäumt, so sehr sie auch immer auf diesen Pfad zurück gewiesen werde, denselben einzuschlagen, befindet sich auf dem Abwege zur Unfreiheit. Jeder natürliche Trieb verlockt sie dahin, wenn ihm die Seele unbedingt folgt und ihn nicht durch das ihr eingeborne Princip der Selbstbeschränkung bändiget. Die Wurzeln aller Triebe sind ganz einfach: sie gehen aus den ursprünglichen Bedingungen des Daseyns hervor. Wir haben ihrer, wie sie als Ur-Bedürfnisse der Seele erscheinen, gleich beim ersten Auslaufe unserer Untersuchungen gedacht. Die Seele an sich, sagten wir (Buch 1. Kap. 1. S. 43.) will seyn und haben. Diese beiden Wurzel-Wörter in der Sprache sind auch die Wurzeln des Seelen-Bestandes. Aus dem Bedürfnisse des Seyns und Habens gehen die Urtriebe hervor, und aus diesen alle Bestrebungen der Seele so weit sie natürlich sind. Alles Natürliche aber in der Seele soll dem Geistigen unterworfen werden, oder das Geistige (Freie) wird jenem unterworfen. Nämlich wo diese Triebe nicht in Schranken gehalten werden, werden sie die Wurzeln der Leidenschaften, wie sich diese in das äußere und innere Leben verbreiten. Der Trieb zum Haben breitet seine Zweige nach Außen, der zum Seyn die seinigen nach Innen aus. Dort quellen die positiven Leidenschaften der Habsucht und der Liebe, so wie die negativen des Geizes und der Eifersucht hervor. Hier entspringt der Stolz und der Ehrgeiz, der Haß und der Neid. Wir brauchen diese Auswüchse des Seelenlebens nicht in ihre feinsten Verzweigungen zu verfolgen: es gnüge zu

bemerken, daß alle unheilschwangere Zustände der Seele im Gemüthe wurzeln. Das befangene Gemüth schlägt den Verstand in Fesseln, entfesselt aber die Einbildungskraft, die der Verstand allein in Schranken halten kann. Und so tritt der unseligste Verführer der Seele, der Wahn, hervor, und lockt sie auf die Irr-Wege, die sie verderben. Als Sinnes-Wahn lehrt er sie im Gebiete des Vergänglichen das Unvergängliche suchen, als Geistes-Wahn führt er sie in die Abgründe der Speculation, oder in die öden Steppen des Unglaubens, oder in die finstern Schluchten des Aberglaubens. Leidenschaft und Wahn aber vereinigen sich um die gräßlichste Hyder des Seelenlebens, das Laster zu erzeugen, welches seinen Ursprung nicht verleugnen kann: denn Ungebundenheit und Knechtschaft sind seine Elemente. In jedem Gebiete der Seelen-Verirrung öffnen sich die Pforten der Hölle, des reinen Leidens, der vollkommenen Unfreiheit. Wenn das Gemüth sich in dem Gebiete der Leidenschaften umhertreibt, so kommt es nur darauf an, ob es auf dem unbegrenzten Meere derselben in die Weite geschleudert oder in die Tiefe hinabgezogen wird, um in entgegengesetzte Zustände der Unfreiheit zu gerathen. Aus sich selbst herausgerissen, sich selbst entfremdet durch die Exaltation der Leidenschaft, fällt das Gemüth dem Wahnsinne anheim und geräth in das Reich der Träume, in dem es wachend lebt, oder vielmehr sein Leben aufzehrt, um vielleicht nie wieder in den sichern Hafen der Wirklichkeit zurückzukehren. Da wo die Leidenschaft mit lastender Gewalt das Gemüth in sich selbst zurückdrängt und in seine eigene Tiefe hinabdrückt, wird es von dem Ungeheuer, Melancholie, ergriffen, welches seine Beute mit kräftigen Krallen festhält und langsam aufzehrt. So weit der unfreien Zustände erstes Ge-

biet. Wenn der Verstand sich in den Schlingen des Wahnes verstrickt, so zieht ihn dieser mit sich fort in das Reich des Ungedankens, wo die Verrücktheit herrscht und das Seyn in Nichtseyn aufgelöst, das Nichtseyn in Seyn gestaltet wird. Hier treibt der Wahnwitz mit dem Leben, die Narrheit mit der Person, der Aberwitz mit dem Geiste selbst sein verkehrtes Spiel. Ermüdet sinkt der gemarterte Verstand zuletzt in die todte, leere Gleichgültigkeit des Blödsinns. So weit das zweite Gebiet der unfreien Zustände. Da, wo das Laster seine Gewalt über die Seele übt, öffnet sich der Hölle letzte Pforte, und den ungebundenen und dennoch knechtischen Willen reißt die Tollheit mit sich fort in das Reich der Zerstörung, wo die unselige Seele nur in dem Streben nach Vernichtung das Tagewerk ihres Lebens findet. Entgeht sie der Vernichtung des Zeitlebens, so sinkt der ermattete Wille zuletzt in sein eigenes Gegentheil, in den Zustand reiner Passivität oder völliger Willenlosigkeit. Je nachdem die Seelen-Naturen verschieden sind, und die eine Seele mehr im Gebiete der Leidenschaft, die andere mehr in dem des Wahnes, wieder eine andere mehr in dem des Lasters lebt, ist auch eine mehr als die andere geeignet in diejenigen unfreien Zustände zu verfallen, die in jedem dieser besonderen Gebiete ihre Heimath haben. Nur darf man nicht glauben, daß jede Seele, die der Leidenschaft fröhnt, in Wahnsinn oder Melancholie, jede die dem Wahne, in Verrücktheit oder Blödsinn, jede die dem Laster, in Tollheit oder Willenlosigkeit verfallen werde. Denn in dem Gebiete der Krankheiten der Person bedarf es eben so mächtiger äußerer Reize, die den Krankheitskeim zur Entfaltung bringen, als dieß in dem Gebiete der organischen Krankheiten der Fall ist. Es kommt glücklicher Weise selten zu den Extremen,

die dieſe unglückſeligſten aller Zuſtände hervorrufen. Wie manche Seele kehrt auf halbem Wege, ja ſchon am Rande des Abgrundes, um! Wie mancher wird wohlthätiger Weiſe der zündende Strahl nicht auf ihren Weg geführt! Aber dennoch ereilt das Unglück des dauernden Vernunft-Verluſts häufig genug die fruchtlos Gewarnten, die muthwillig Trotzenden. Und wenn es denn erſchienen iſt dieſes Unglück, ſchon früh im Leben durch Verwöhnung und Ausartung des Seelenlebens vorbereitet, weiterhin durch unbeſonnene Pflege des Krankheitskeimes herbeigelockt, ſo reißt ſich ſelten die gefeſſelte Seele aus den Banden der Unfreiheit gänzlich wieder los, ſondern in ſehr vielen Fällen ſinkt ſie immer tiefer und tiefer in die Gebundenheit des leiblichen Lebens hinab, ſo daß, bei dieſem Gehorſame gegen die äußeren Impulſe, bei dieſer, nicht Harmonie, ſondern Verſchmelzung des pſychiſchen Lebens mit dem organiſchen, bei der ſteigenden Gewalt des letzteren über das erſtere, der Gedanke in der That ſehr natürlich iſt, daß der Beobachter eben nur organiſche Krankheitserſcheinungen vor ſich habe, welche die Seele nicht berühren, die ſich rein und unverletzlich in das Reich des Unſichtbaren, wie in eine feſte Burg, zurückgezogen habe. Allerdings iſt auch die Stätte leer, wo ſonſt die freie Seele hauſte; dieſe aber hat ſich nicht nach oben zurückgezogen, ſondern iſt nach unten hinabgeſunken in die Tiefe der leiblichen Nacht, wo ſie weder für ſich ſelbſt mehr ſichtbar und erkennbar iſt, noch für andere Seelen, ſondern, dem Reiche des Lichts und dem Geſetze der Freiheit entfremdet, anheimgefallen dem Reiche der Schwere und dem Geſetze der Gebundenheit; was denn der Gipfel der Umkehrung des natürlichen Verhältniſſes zwiſchen Seele und Leib iſt und bleibt.

Drittes Buch.

Seele und Welt.

Digitized by Google

Erſtes Kapitel.

Begriff der Welt, und Scheidung dieſes Begriffs in den der Natur-Welt und Menſchen-Welt.

Unter dem Worte Welt*) wird im Allgemeinen der Inbegriff alles Endlichen und Vergänglichen im Gegenſatze gegen das Unendliche und Unvergängliche, oder, mit Einem Worte, im Gegenſatze gegen Gott, verſtanden. Von jeher hat man Welt und Gott einander gegenübergeſtellt. Die Welt wäre demnach

*) Zwar iſt das Etymologiſiren ſeit einiger Zeit in eine Art von Verruf gekommen; allein es hängt ſo natürlich zuſammen mit dem Triebe des Menſchen nach dem Grunde der Dinge zu forſchen, wie die Dinge ſelbſt mit den Worten. Wer möchte alſo nicht wiſſen wollen, was das Wort Welt urſprünglich bedeutet? Der behutſame Adelung hält zwar dieſes Wort ſeinem Urſprunge nach für ſehr dunkel, weiſet aber doch nach, daß es in altdeutſcher Sprache Worolt geheißen. Hier ſtoßen wir offenbar auf die urſprüngliche Form des Wortes Welt; und die engliſche Sprache, die ſo oft die deutſche erläutert,

das All der Dinge, oder die Natur, oder noch bezeichnender im Gegensatze gegen Gott als Schöpfer: die Schöpfung: denn Gott ist es ja, der, nach allen Denen, die einen Gott anerkennen, die Welt geschaffen hat. Gleichwohl beziehen wir hier, wo wir von dem Verhältniß der Seele zur Welt sprechen wollen, die Welt nicht auf den Schöpfer, sondern lediglich auf die Seele. Sie gilt uns also hier nicht als Schöpfung, sondern eben nur als Natur, oder, wie Kant sich ausdrückt, als das All der Dinge, wiefern es unter Gesetzen steht. Jedoch ist dieser Begriff wieder auf einer andern Seite zu enge. Nämlich die Welt ist eben nicht blos Natur, oder Natur-Welt. Unsere Erde, die doch auch ein Theil der Welt ist, trägt und ernährt auch das Menschengeschlecht, welches den Geist der Freiheit athmet, und durch ihn aufgefordert wird, die Natur in sich zu beherrschen und sich von der Natur außer sich

---

bestätiget uns dieß durch ihr: world (Welt). Sehen wir einmal solche augenfällige Umwandlungen, wie worolt, world, Welt, vor uns, so ist es auch wohl vergönnt einen Schritt weiter zu gehen und das erläuternde englische Wort world bis zu seiner Wurzel zu verfolgen. Und hier kommt uns ohne Zwang als Stammwort, mit unbedeutender orthographischer Verschiedenheit, nämlich das Zeitwort to whirl (wirbeln) sich im Kreise bewegen; entgegen. Und so wäre denn world ursprünglich das sich im Kreise Bewegende (Wirbelnde), folglich das Veränderliche, Wechselnde. Demnach wäre denn auch der Uebergang des Begriffs Welt in den der Zeit, (welchen Adelung ausführlich nachweiset,) sehr erklärbar. Woher denn auch die Wahrnahme der Zeit? als aus den Welt-Veränderungen, aus dem Wechsel von Tag und Nacht, aus den Kreis-Bewegungen von Sonne, Mond und Sternen?

nicht beherrschen zu lassen. Wie aber das Menschengeschlecht in der Welt ist, so gehört es auch zur Welt, aber aus dem angegebenen Grunde, und wiefern Freiheit in ihm ist, nicht zur Natur-Welt, sondern zu seiner eigenen, d. h. zur Menschen-Welt. Welt ist das Menschengeschlecht: denn es ist nicht Gott: ja wiefern es Welt ist, wird sogar von ihm gesagt, daß es, ungeachtet seiner Freiheit, Gott nicht kenne: denn die Welt ist allezeit das Außer-Göttliche, ja indem sie sich von ihm ab-wendet, wiefern sie sich ihm zu-wenden könnte und sollte, auch das Un-Göttliche. Daher ist also die Menschenwelt, als solche, nicht nur nichts Höheres als die übrige Welt, die durch und durch das Werk des Schöpfers ist, sondern in ihrer Entfremdung von Gott, die sich nicht ableugnen läßt, steht sie ihm feindselig gegenüber als die Uebertreterin seines Gesetzes, was die an sein Gesetz gebundene Natur-Welt nicht ist. Es ist also ein sehr bedeutender Unterschied zwischen der Naturwelt und der Menschenwelt; und wir haben diesen Unterschied jetzt, zum Behufe unseres dermaligen Gegenstandes, noch etwas näher zu betrachten und aus einander zu setzen.

Was zunächst die Naturwelt betrifft, so dringt sie, wie wir wissen, durch alle unsere Sinne ein. Wir fühlen die wohlthätige Lebenswärme, aber auch die das Leben zurückdrängende Kälte, wir tasten den Halt und Zusammenhang der Dinge, als Hartes und Weiches, Festes und Flüssiges; wir schmecken und riechen die Leben-erhaltenden und Leben-zerstörenden Elemente; wir hören, mittels der Luft, die in Bewegung gesetzten Kräfte der Dinge, und sehen mittels des Lichts die ruhigen Formen derselben. Jedoch erschließt uns kein einziger Sinn die Naturwelt ganz, sondern nur durch

das noch unbegriffene, kunstreiche, bald gleichzeitige, bald wechselnde Zusammenwirken aller tritt uns die Welt der Natur in der Größe und Herrlichkeit, die in ihr offenbart wird, in der Pracht und Schöne, mit der sie geschmückt ist, in der Kunst und Weisheit ihrer Einrichtung, in dem Reichthume ihrer Gestalten und Kräfte, in der unendlich mannichfaltigen Entfaltung des Daseyns und Lebens auf unübersehbaren Stufen, in der Verkettung und Zusammenwirkung des Ganzen, und wiederum in der Individualisirung und dem Selbstbestand des Einzelnen, in den unübersehbaren Entwickelungs- und Bildungs-Momenten des hohen Vollendungs-Processes, kurz, in der unendlichen Fülle und Tiefe der schaffenden Kraft entgegen. Aber eben wegen der Unermeßlichkeit der Naturwelt vermögen wir sie nicht zu um-fassen, obwohl wir sie, Dank sey es unsern Sinnen, auf die mannichfaltigste Weise erfassen. Das Nahe, ja das Nächste in der Natur steht uns eben so fern als das in die weiteste Ferne Gerückte; überall umgiebt uns die gleiche Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit, wenn auch in noch so enge Grenzen eingeschlossen, wenn auch in noch so entschiedener Bestimmtheit uns vor Augen gelegt. Das keimende Gras zu unsern Füßen, wie die verschlungenen Bahnen des unübersehbaren Sternenheers, die stillverschlossene Kraft des Metalls, wie das laut sich regende Leben um uns her, Alles wirkt mit einem geheimen Zauber auf uns ein, den wir wohl zu empfinden, aber nicht zu lösen vermögen. Noch einmal: wir er-fassen die Naturwelt, aber wir um-fassen sie nicht. Und dennoch werden wir durchdrungen von der Herrlichkeit und Größe, die in ihr offenbar wird, wenn wir, in Dunkelheit gehüllt, zum nächtlichen Himmel blicken, und sehen, wie aus unendlicher Tiefe das zahllose Heer der Sterne auftaucht, welches in

erhabener Gegenwart auf eine unüberſehbare Vergangenheit zurück, und auf eine eben ſo unüberſehbare Zukunft hin deutet; eine wahre, ja die höchſte Hieroglyphe, ein unendlich tief verſchlungenes Räthſel, deſſen Schlüſſel nicht in unſere Gewalt gegeben iſt. Wir werden durchdrungen von der Pracht und Schöne, mit welcher die Naturwelt geſchmückt iſt, wenn wir beim heitern Strahle der wiederkehrenden Frühlingsſonne die ſchlummernde Erde neu erwachen, und Berg und Thal mit friſchem Grün, mit bunter, duftender Blumenſchaar, mit blütenbekränzten Baumwipfeln geſchmückt erblicken, von Millionen beſchwingter Geſchöpfe begrüßt, von weidenden Heerden durchzogen, vom ſinnenden, fühlenden Menſchen mit Entzücken betrachtet. Wir werden durchdrungen von der Kunſt und Weisheit, die ſich in der Geſtalt und dem Baue der Pflanzen und Thiere, in dem ſtillen Wachſen und Reifen jener, in dem tauſendfältigen lebendigen Bewegen und Treiben dieſer zum einfachen Zwecke der Erhaltung und Fortpflanzung offenbart. Wir werden durchdrungen von dem Reichthume der Geſtalten und Kräfte, die aus den einfachſten Elementen, wie durch den Zauberſpruch eines Beſchwörers, gebunden und gelöſt werden, hervortretend aus dunkler, in ſich beſchloſſener Einheit in eine lichte, erkennbare Mannichfaltigkeit der Entfaltung des Daſeyns und Lebens, vom Kryſtalle bis zur Blüthe, von den einfachen Uranfängen des Samenkorns und Eyes bis zu dem entwickeltſten und verwickeltſten vielgegliederten Organismus, vom niedrigſten Geſtaltungsproceß der Flechte, bis zum hohen Erwachen des menſchlichen Bewußtſeyns. Wir werden durchdrungen von der Wahrnehmung des offenbaren und doch geheimen Bandes, welches die ganze Schöpfung durchzieht und beiſammenhält, jenes magnetiſchen Bandes, welches die Sonnenſyſteme verknüpft und

um eine jede Sonne ihre Planeten in bestimmten Entfernungen kreisen läßt, jener Wechselwirkung zwischen der herrschenden Sonne und den dienenden Planeten, durch welche es geschieht, daß der Herrscher von den Dienern zur Lichtentwickelung genöthiget wird, dafür aber als Erzeuger aus ihnen die brütende Wärme hervorlockt, mittels deren alle Gestaltung und alles Leben geboren wird. Wir werden durchdrungen von der Wahrnehmung der strengsten Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze, und, bei der abgenöthigten Hingabe an dasselbe Behufs der eigenen Erhaltung, von dem auffallenden Streben des Einzelnen nach Individualisirung und Selbstbestand, von dem Sich-losringen desselben aus der Allgemeinheit in die Besonderheit, um aus dieser wiederum, gesteigert und geläutert, zu jener aufzusteigen, und hier — wir dürfen es mit kühner Ahnung aussprechen — einen neuen Keim des Daseyns zu abermaliger höherer Entwickelung vorzufinden, und aus vorübergehendem, scheinbarem Tode zu dauernderem, neuem Leben erweckt zu werden, bis zuletzt keine Verwandlung mehr auf der Stufenleiter der Entwickelung nöthig ist. Wir werden endlich durchdrungen von der noch höheren Ahnung, daß die ganze Naturwelt ein unübersehbarer, unbegreiflicher Vollendungsproceß ist, der sich durch unendlich mannichfaltige Entwickelungs- und Bildungs-Momente hindurchzieht, an denen unsere Erde zwar einen entschiedenen, aber im Verhältnisse zum unermeßlichen Ganzen nur einen eben so geringen Antheil hat als sie selbst, gegen das All gehalten, nur ein Staubkorn ist, wiewohl auch auf diesem der Höchste sich in seiner ewigen Herrlichkeit offenbart hat. Er hat sich aber auf der Erde offenbart, nicht zum Behufe der Naturwelt, — denn diese ist durch und durch und an sich Offenbarung, — sondern zum

Behufe der Menschenwelt, deren Wesen in der Betrachtung jetzt an die Reihe kommt.

Wenn die Naturwelt in dem Umkreise, in welchem uns vergönnt ist sie näher zu betrachten, nämlich auf der Oberfläche unserer Erde, wenn sie hier zunächst in der Werkstätte magnetischer, electrischer, chemischer Wirksamkeit, sodann in dem höheren, dem organischen Bildungs-Geschäft, endlich in der Hervorrufung eines mannichfaltig verzweigten Lebens selbst, sich immer nur in strenger Gesetzlichkeit befangen findet, und in der Bahn unwandelbarer Kräfte und Triebe bewegt: so soll wenigstens, in der Menschenwelt, als in welcher der Tag des Bewußtseyns und möglicher Freiheit aufgegangen ist, nicht mehr ein unverstandenes Gesetz herrschen, sondern der Schöpferwille, welchem überall gehorcht werden muß, soll mit freier Ergebung vollzogen werden, wo dann, wenn es geschähe, die Menschenwelt sich in ein Gottesreich umwandeln würde. Dazu ist die Menschenwelt, zwar von der Welt des Raumes getragen und genährt, in das Element der Zeit hinaufgestellt, in welchem sich die Geschichte bewegt; ein Erzeugniß höherer Art als die Naturwelt, dem Schöpfungskreise entzogen und der Thatschaffenden Freiheit übergeben. Die Menschenwelt ist die Welt der Geschichte, in welche die Naturwelt nur als elementarischer Stoff eingeht, die aber ihre Form vom Geiste erhalten soll. Die Menschenwelt vernimmt den Geist seit dem Beginn der Geschichte, sein Ruf ertönt in ihr Innerstes, zwar als Gesetz, aber als ein Gesetz das Gebot ist, an die Freiheit gerichtet und ihrem Ergreifen oder Nichtergreifen desselben überlassen. Die Menschenwelt soll sich durch die Befolgung dieses Gebots ausgestalten zum geistigen Reiche, der Wille Gottes

soll auf Erden geschehen wie er im Himmel geschieht, und das Menschengeschlecht soll der Schmuck und die Krone der Erde seyn. Aber das Menschengeschlecht überhört zum großen, ja zum größten Theile das göttliche Gebot, lebt nicht in Gott, sondern außer Gott, ist also auf seine eigene Weise Welt geworden, in der Zeit nur für die Zeit lebend, nicht für das Ewige. Diese Welt kennet Gott nicht: sie hat ihn zurückgewiesen, wenn gleich unausgesetzt gemahnt sich ihm wieder zuzuwenden. Und so bildet sie denn ihr Werk, die Geschichte, zu eitlem und vergänglichem Wesen aus. Zwar, geschmückt mit der Kraft der Erkenntniß und des Bildens wie der That, nicht blos für die nothwendigen Zwecke des Erdenlebens, sondern auch für einen höheren Aufschwung, mühet sich die Menschenwelt, ein Festes und Bleibendes zu gründen im Staate, in Wissenschaft und Kunst, ja in äußerlicher Verehrung des Göttlichen selbst. Denn, was zuerst das Letztere betrifft: die Anerkennung des Göttlichen und die Unterwerfung unter dasselbe kann nicht vom Menschengeschlechte genommen werden, da sie ihm eingeboren ist. Allein diese Anerkennung soll keine Nöthigung, und diese Unterwerfung kein Zwang seyn, beides als dem göttlichen Willen entgegen, der, frei in sich selbst, auch frei geschehen will. Ein freier Dienst ist es, den Gott will, und nicht Tempel von Menschen-Händen, aber nicht von Menschen-Herzen gebaut; noch weniger Versinnlichung seiner Macht und Herrlichkeit in Bildern und Gleichnissen; und noch weniger eine Anbetung der Geschöpfe oder auch der Schöpfung statt des Schöpfers; am allerwenigsten aber eine Anbetung mit den Lippen, von welcher das Herz fern ist. Und in Alles dieß ist die Welt, die außergöttliche Menschheit, verfallen. Doch, wie schon angedeutet wurde, auch andere edlere, und dennoch des Göttlichen ermangelnde Richtungen hat sie

sich gegeben, genöthiget von geistigen Trieben, die der Schöpfer selbst in den Menschen gelegt, die aber so lange noch nicht göttlich sind als sie natürlich sind, d. h. als der göttliche Geist, zu dessen Aufnahme sie bestimmt sind, noch nicht in sie eingezogen ist; welches nur geschehen kann, wenn sich der Mensch von sich selbst ab- und diesem Geiste zu-wendet.

„Jedoch wer mag von seinem Selbst sich scheiden?"

Und so hat sich denn die Menschenwelt aus ihrem Selbst zum Selbst-Bewußtseyn entwickelt und lebt nur im Bewußtseyn ihres Selbst. Von diesem aus geht, so lange die Menschheit Welt bleibt, alles ihr Streben, nicht blos das der Nothdurft oder auch des Gelüsts, sondern auch das edlere und höher gerichtete, das aber an und aus und für sich, obwohl zu göttlicher Fruchtbringung bestimmt, dennoch göttliche Frucht nicht bringen kann, da es nicht im göttlichen Elemente lebt, sich in dasselbe eintauchend und verlierend. Wohl sind, wie wir wissen, die geistigen Bestrebungen nach dem Wahren, Schönen und Guten in dem Forschungstriebe, in dem Bildungstriebe, und in dem Triebe zum Schaffen dem Menschen ins Herz gepflanzt, wohl haben sie stets Frucht getragen in dem mannichfaltigen Gebiete der Wissenschaft, der Kunst und des Staats, (wiewohl viel edlere Frucht im Alterthume als in der neueren Zeit*),)

*) Wer sich von Vorurtheilen unbefangen erhalten, oder die Fesseln derselben abgeschüttelt hat, wird anerkennen, daß unsere Staaten, Künste, Wissenschaften sich zu denen der Alten, so weit wir sie kennen, verhalten, wie das abgelebte Alter zur Lebens-rüstigen Jugend. Und warum? nicht weil wir zu alt sind, sondern weil wir die Natur-Einheit verloren haben, welche namentlich dem Griechen einwohnte. Und warum ha-

aber dennoch keine göttliche. Die göttliche Frucht ist die neue Geburt des Menschen zum göttlichen Wesen und Leben selbst, in der Heiligung zur Gottes-Erkenntniß, Gottes-Liebe, und zu göttlichem, d. i. unbeflecktem, heiligem Wandel. Hat aber die Wissenschaft, von ihrem Beginne bis auf den heutigen Tag, zur Gottes-Erkenntniß, die Kunst zur Gottes-Liebe, der Staat zur Heiligung des Lebens geführt? Man rühmt die Philosophie als die höchste der Wissenschaften. Nun wohl: die höchste Philosophie des Alterthums, die des Plato, lehrt sie uns den lebendigen Gott erkennen? den Gott, der da will, daß Niemand verloren werde, sondern daß sie Alle (die Menschen) zur Erkenntniß der Wahrheit kommen? Die Wahrheit, die für Alle ist, kann unmöglich eine subtile, nur durch Speculation zu erreichende Wahrheit seyn, sie kann unmöglich seyn eine todte Abstraction des denkenden Geistes von der Sinnenwelt als einer Scheinwelt

---

ben wir sie verloren? weil wir sie nicht behalten konnten, da eine höhere Einheit, die des Geistes, uns würdigte, sich mit uns vermählen zu wollen, wodurch freilich das alte Band zerrissen wurde. Allein, wie sieht es nun aus? Von der Natur-Einheit sind wir geschieden, und zur Geistes-Einheit, zum Frieden, den der Geist giebt Dem, der sich selbst verläugnet, wollen wir uns nicht erheben: und so leben wir in Zwiespalt, in Kraft-Zersplitterung, kurz, in einem Leben, das kein Leben ist, sondern Leiden, kein kräftig-gesunder, sondern ein krankhaft-entweder gespannter oder gelähmter Zustand, und zwar dieß eben so wohl innerhalb als außerhalb jenes Instituts, das allerdings seiner Bestimmung nach das höchste seyn sollte. Wir stehen auf alle Weise unter den Alten, weil wir es verschmähen über ihnen zu stehen, d. h. Schüler des Meisters zu seyn, den kein irdischer Meister begreift, geschweige erreicht.

und eine Hinrichtung desselben zu der Idee, in welcher das Göttliche erschauet werden, und in welcher Er- und Be-schauung der Philosoph die höchste Befriedigung haben soll. Wohl kann man diese Philosophie des Plato die höchste Blüthe des Menschengeistes nennen, die er aus sich selbst zu treiben im Stande war; allein es ist dennoch nur eine taube Blüthe, vom Geiste Gottes nicht befruchtet. Wir erkennen in ihr nur die Anlage, die Empfänglichkeit des Menschen-Geistes für das Höchste; die er allerdings durch innere Beschauung in sich zum Bewußtseyn hervorrufen kann: aber es fehlt das Gesuchte, es fehlt Gott selbst, den keine Speculation herbeizieht, sondern nur das durch seine Gnade, durch die von ihm selbst gegebene Offenbarung und Weisung, zum Glauben, zur Zuversicht erweckte, kindlich zu ihm flehende Herz. Nur der einfältig-demüthige Glaube des Herzens, von dem die höchste Wissenschaft nichts weiß, den sie nicht aus ihrem Schooße erzeugt, den sie auch nicht einmal in der Ferne erblickt, wenn er ihr nicht schon zuvor in der Erfahrung, im Leben selbst als Gottes-Gabe erschienen ist, wo dann er nicht von ihr, sondern sie von ihm Alles entlehnt, was sie über ihn aussagt, nur dieser Glaube ist der Weg zu Gott, ist das Mittel, ihn zu finden, das Band, wodurch sich Gott mit der Seele verbindet, die Nahrung, in welcher sich Gott selbst der Seele zur Speise giebt. Und was wußte Plato vom Glauben? Da ihm diese Brücke fehlte, so war eine unübersteigliche Kluft zwischen seinem hochfliegenden Geiste und der Erkenntniß Gottes befestiget: denn diese Erkenntniß ist eine unmittelbare Gottes-Gewißheit mit und in dem Bewußtseyn der göttlichen Versöhnung, Begnadigung und Kindschaft zum ewigen Leben. Und Alles dieß kommt aus dem Glauben und nicht aus der Specu-

lation, und ist nicht den Weisen und Hohen dieser Welt, sondern den Kindern und Unmündigen, denen, die arm an Geist sind, offenbart, zu Gottes Ehre und der selbstischen Menschen Demüthigung.

Wie falsch übrigens der Weg war, den Plato ging, wie sehr er selbst nur dem Scheine folgte, indem er den Schein vermeiden wollte, sehen wir daraus, daß er die Sinnenwelt als Schein verwarf, die Sinnenwelt, die doch Schöpfung und Offenbarung Gottes ist. Die Wahrheit, das ewige Seyn in Kraft und Wesen der Gottheit, erfüllt auch Raum und Zeit mit ihrem Lichte und Glanze;

„und ist das Herz für sie bereitet,
erschaut der Geist sie überall."

Hat die neueste Philosophie uns weiter geführt als Plato? O, nein! Wo Plato's Phantasie einen Zaubergarten schuf, da bepflügt unsere phantasielose Speculation nur den mit Dornen und Disteln besäeten Acker der Begriffe. Was hat Kant gethan? er hat uns die Gottes-Erkenntniß abgesprochen. Was hat Fichte versucht? Gott als Gegenstand unserer Anbetung und Liebe, unserer Hoffnung und Freude, zu vernichten. Was Schelling? die Welt zu vergöttlichen. Und was thut die allerneueste Philosophie? sie vergöttlichet sich selbst im Begriffe, indem sie ihr (aus Schelling's und Fichte's Elementen zusammengeschmelztes) (Schein-) Wissen zum Seyn, menschlichen Wahn zu göttlicher Weisheit macht. In ihr ist vollkommen erfüllt, was dort geschrieben steht: „das Wissen blähet auf." Ob die Philosophie in ihrem selbsterzeugten Wissen noch höher klimmen könne und werde? wohl kaum! Sie hat, wie es scheint, hier das Ende ihres Irrlaufes erreicht, zur Rechtfertigung des alten hohen

Worts: „ohne Heiligung kann Niemand den Herrn sehen.“ Wer ist aber, der da heilig macht? Es ist der Geist Christi, des Sohnes Gottes,*) der unser Herz befreien muß von aller Hoffarth, damit die Augen unseres Verstandes zur wahren Gottes-Erkenntniß aufgeschlossen werden. Zwar spricht jene allerneueste Philosophie auch von Gott, und vom Glauben, und von der Versöhnung durch die Idee:

*) Noch vor vierzig Jahren hätte, einen kleinen Haufen Freigeister ausgenommen, Niemand diesen Ausdruck für ein Symptom von Mystik und Schwärmerei erklärt, sondern, nach dem damals noch eingewurzelten Glauben an das Evangelium, würde derselbe nur für das Bekenntniß gegolten haben, daß man ein Christ sey. Jetzt heißt die Zahl derer Legion, die an diesem einzigen Ausdrucke genug haben, um den eingefleischten, den incorrigibeln Mystiker achselzuckend zu bedauern. Was bedauert ihr denn? den Frieden mit Gott, den wir durch Christum haben? die unbesiegbare Gewißheit der Vergebung unserer Sünden, und die selige Gewißheit des ewigen Lebens? Diese Gewißheit konnte kein bloßer Mensch, sie konnte nur der Gottmensch geben. „Der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schooß sitzet, der hat es uns verkündiget.“ Mögt ihr diese Gewißheit nicht? wollt ihr von Christo, welcher allein sie gegeben, nichts wissen? so sagt nur geradezu, daß euch der heilige Gott nichts ist als ein Phantom, daß ihr keinen Gott habt: denn welchen andern wollt ihr haben als den Gott Christi? Christus und Gott hangen auf das innigste zusammen: Christus selbst sagt: „ich und der Vater sind Eins.“ Verläugnet ihr Christum, so verläugnet ihr Gott: denn ihr verläugnet mit dem Sohne den Vater. Ihr sagt: „wir verläugnen Christum nicht, wir erkennen ihn für gottgesandt, wie alle hohen Genien der Menschheit, ja vor allen; nur ein Sohn Gottes ist uns ein Widerspruch, außer wiefern auch die Heiden hohe Menschen Göttersöhne nannten.“ Jene Gesandtschaft denkt ihr euch aber doch nur wieder bildlich, dem Wesen nach aber so, daß

meinte sie es aber aufrichtig, so würde sie sagen: darum, weil der Glaube an Ihn, der da sprach: „ich bin der Weg, und die Wahrheit und das Leben" Alles in Allem, und die Fülle der Vollendung ist, so gehet sogleich hin und folget ihm nach, und lasset ab von aller andern Philosophie, die nicht Liebe zu dieser Weisheit ist, die vom Himmel kam und zum Himmel führt." Sie würde sich aber

---

Gott Christum mit vorzüglich klarer Kenntniß des göttlichen Wesens begabt habe, wie es in anderer Art auch andere begabte Menschen giebt, und daß nun eine heilige Nothwendigkeit ihn getrieben Vergebung der Sünden und ein ewiges Leben zu verkündigen. Und zur Bestätigung dieser Verkündigung findet ihr nicht einmal Wunder, und vor allen das Wunder der Auferstehung nöthig. Ihr glaubt diese Verkündigung Christo als einem wahrheitliebenden, weisen, tugendhaften Lehrer: denn in der Vergebung der Sünden und einem ewigen Leben findet eure Vernunft keinen Widerspruch. Ist aber diese Widerspruchlosigkeit hinreichend, um der Versicherung eines Menschen, sey er auch noch so weise, noch so wahrheitliebend, zu glauben? Was sich nicht widerspricht, ist logisch-wahr; ist aber damit die Wirklichkeit verbürgt? Würdet ihr dem weisen und tugendhaften Socrates, hätte er auch sein Leben für eine solche Verkündigung eingesetzt, darum glauben? Konnte er sich nicht täuschen? konnte sich Christus nicht täuschen, wenn er nur Mensch war? Nur die Wahrheit kann sich nicht täuschen; und er sagte: „ich bin die Wahrheit," und setzte hinzu: „und das Leben." Das kann nur Gott von sich sagen, oder der von Gott Ausgegangene, der ewige Sohn. Und ihr müßt das Evangelium zerreißen, oder ihr bringt es nicht weg, daß sich Christus Gottes Sohn in diesem Sinne nennt. Ihr zuckt die Achseln, und nennt auch Ihn einen Schwärmer. So prüft, an euch selbst, das Wort dieses Schwärmers, das euch nach fast zweitausend Jahren noch ins Ohr tönt, als spreche er es eben jetzt aus. Thut was er euch heißt; und dann sagt ob

dadurch, weil der gerade Weg zum Himmel schon gezeigt ist, selbst vernichten und unnütz machen; und will sie das? Und will sie es nicht: was will sie denn? will sie selbst der Weg und die Wahrheit seyn? nun wohl! so bleibt, was wir gesagt: sie vergöttlichet sich selbst, und erinnert uns so an das Wort: „Es werden Viele kommen und sagen: ich bin Christus. Folget ihnen nicht!“

---

euch nicht die Augen aufgethan werden zu erkennen, nicht blos, daß seine Lehre von Gott, sondern daß er selbst von Gott, daß er, der im Fleische erschien die Sünder zu erlösen, Gottes eingeborner Sohn ist. Aber ehe und bevor ihr den Versuch macht, die Wahrheit seines Worts an euch selbst zu prüfen und zu erfahren, könnt ihr auch nichts von ihr wissen, und urtheilet wie der Blinde von der Farbe. Was euch jetzt Kinderei, Ammenmährchen, Aberglaube, Widerspruch, ja schwärmerischer und mystischer Unsinn däucht, davon werdet ihr nichts mehr vor eurem kritischen Auge und zweifelnden Herzen bemerken, wenn Christi Geist in euch lebt und euer Herz mit Glauben erfüllt und euren Blick erhellet hat: denn dann werdet ihr mit dem Auge dieses Geistes, mit der vom Lichte des Glaubens erleuchteten Vernunft, erkennen, daß er ist, wofür er sich ausgab, als ihn der Hohepriester fragte, wer er sey? ihr werdet die Unmöglichkeit einsehen, daß es anders seyn könne, und werdet euch eures früheren Unglaubens und eurer Herzen Härtigkeit schämen. Aber die Probe müßt ihr machen: oder der Mystiker bedauert euch: denn dieß ist dann ein Zeichen, daß euch nichts an der Wahrheit liegt. Wie denn Viele unter euch die Wahrheit eben nur für etwas Problematisches halten. Diese mögen aber auch nur nicht von Religion reden: denn was ist Religion ohne Wahrheit? was ist sie ohne die Gewißheit eines ewigen Lebens? denn für das jetzige Leben allein, wenn es kein künftiges, kein ewiges giebt, braucht man keinen Gott und keine Religion; da kommt man mit der Klugheit aus, und allenfalls mit Geld.

Allerdings bleibt die Wissenschaft oder Erkenntniß überhaupt, ein edles nicht blos, sonder sogar ein nothwendiges Geschäft: denn das Wissen ist die Bedingung des Könnens, und muß ihm vorausgehen; daher denn auch überall eine Praxis ohne Theorie ein Unding ist. Vorzüglich wäre die Wissenschaft, die das Höchste sucht — und das Höchste ist doch die Wahrheit — zu ehren, wenn sie nicht ein Widerspruch in sich selbst wäre: denn die Wissenschaft muß das Höchste nicht suchen, sie muß es haben, indem ja Wissenschaft nichts anderes ist als der Inbegriff des Wissens, welchem Wissen wieder ein Erkennen seines Gegenstandes vorausgehen muß; was wäre denn ein Wissen ohne ein Gewußtes, das heißt eben, ohne Gegenstand? Die Wissenschaft des Höchsten, die eben darum die höchste Wissenschaft (Philosophie) ist, setzt also ihren Gegenstand schon voraus, und kann desselben nur durch Erkenntniß habhaft werden. Nun entsteht die Frage: wie wird die Wahrheit erkannt? Alles Erkennen setzt ein Wahrnehmen voraus, und beginnt damit. Und so fragen wir wieder: wie wird die Wahrheit wahrgenommen? durch Denken? Denken ist aber nicht wahrnehmen; und der höchste Gedanke erzeugt keine Wahrnehmung. Nun was bedingt denn alle Wahrnehmung? Offenbarung, und nichts anderes. Ich nehme die Welt wahr, indem sie mir (durch die Sinne) offenbart wird; und so kann ich auch nur die Wahrheit wahrnehmen, indem sie mir offenbart wird, oder mit andern Worten, indem ich sie empfange. Die Philosophie könnte also die Wahrheit nur wissen, nachdem sie dieselbe empfangen hätte. Will das die Philosophie? Nein, sie will ihren Gesammt-Inhalt selbst-erzeugen. Und so ist sie ein Widerspruch in sich selbst. Gesetzt aber auch, die Philosophie, um diesem Widerspruche zu

entgehen, wollte sich zum Empfangen herablassen, wollte sich also gefallen lassen, daß ihr die Wahrheit offenbart würde, auf welchem Wege könnte sie zu dieser Offenbarung gelangen? nur auf dem Wege des Vernehmens. Sie müßte also erst Schülerin werden, ehe sie Lehrerin würde; sie müßte sich unterweisen lassen, Weisung annehmen von der Wahrheit selbst, die hiedurch als höchste (göttliche) Weisheit erscheinen würde. Wo ist nun diese Weisheit, damit man sie vernehmen, von ihr erfahren möge die Wahrheit? Sie ist nicht in der Philosophie, sie kann nicht in ihr seyn, — wie wir erwiesen, —: sondern sie ist nur da, wo sie von sich selbst gezeugt hat: in Christo. Muß aber die Philosophie zu ihm in die Schule gehen, wenn sie die Wahrheit haben will, warum wollen wir zu ihr in die Schule gehen, die selbst nichts weiß ohne jene Weisheit? Oder lehrt uns die Philosophie Christum besser kennen als Er sich uns zu erkennen giebt? Wir müssen ihn eben durch sich selbst kennen lernen, indem wir seiner Lehre folgen. Dieses Folgen ist aber kein Speculiren, kein Abstrahiren und Reflectiren, kein Construiren, sondern ein Thun. Bleiben wir in diesem Thun, ganz so wie er uns dazu angewiesen: so erkennen wir die Wahrheit. Und woran erkennen wir die Wahrheit? Er selbst hat uns das Criterium in die Hände gegeben: daran, daß sie uns frei macht. Der wahrhaft Freie ist der wahre Christ. Und dieß ist es, was die Welt nicht erkennt, die philosophische so wenig als die unphilosophische. Es giebt übrigens keinen passenderen Namen für die Philosophie als den der Weltweisheit, im Gegensatze gegen die Gottesweisheit. Der Name Weltweisheit deutet ganz eigentlich ihre Nichtigkeit an: denn sie wird von der Gottesweisheit vernichtet, wie das Licht der nächtli-

chen Lampe von der aufgehenden Sonne. Wollen wir mit der Lampe den Tag ſuchen, wenn er ſchon herrlich und glorreich über der Erde aufgegangen iſt?

Und ſo viel von der Erkenntniß des Höchſten durch die Wiſſenſchaft. Aber die Menſchenwelt iſt noch reich an anderen nicht minder edlen Beſtrebungen als die Wiſſenſchaft iſt. Eine ihrer ſchönſten Erſcheinungen, ja bis jetzt vielleicht die ſchönſte iſt die Kunſt: die Darſtellung der Schönheit ſelbſt. Wenn irgend etwas in der Menſchenwelt vollendet genannt werden kann, ſo iſt es die Kunſt in ihren verſchiedenen, durch die Elemente derſelben vorgeſchriebenen, Richtungen. Wir meinen hier nicht die ſogenannten Künſte, welche für die Sicherheit, Erweiterung und Verſchönerung des Lebens erfunden worden ſind, und deren Zahl faſt täglich wächſt, ſo wie der Verſtand des Menſchen, von dem ſie alle abhängen, freier und geübter wird: ſondern das mannichfaltige Bilden, welches aus dem Schönheitstriebe hervorgeht und ſich ausſpricht, bald plaſtiſch in der Baukunſt, Bildnerkunſt und Mahlerei, bald in der Sprache, ſowohl der Töne, als Muſik, wie auch der Worte, als Poeſie. In allen dieſen Verzweigungen oder Strahlen der Kunſt, aus der Liebe des Gemüths erzeugt, iſt die Idee des ewig-Schönen, und die Sehnſucht nach demſelben auf die mannichfaltigſte Weiſe ausgedrückt: allein dieſe Idee und die Liebe zu ihr iſt dennoch in dem Kreiſe der Weltlichkeit befangen; dieſe Idee iſt nicht das göttliche Weſen ſelbſt, und die Liebe zu ihr nicht Gottes-Liebe, welche, wenn wir ſie mit der Kunſt vergleichen dürften, die wahre Lebens-Kunſt oder Virtuoſität ſeyn würde. Die Gottes-Liebe ſpricht ſich weder in einem endlichen Elemente, noch in endlicher Form aus; ſie iſt überhaupt auf weltlichem Grunde und Boden

nicht möglich, sondern nur erst dann, wann Alles, was weltlich heißt, von der Seele abgestreift ist. Nur Ein Meister steht hier vor uns, wie in der Wahrheit, so in der Liebe: Christus, in seiner Liebe zum Vater. Sein ganzes Leben war eine Darstellung dieser Liebe, und in ihr zugleich eine Darstellung der höchsten Schönheit, der Schönheit reiner Selbst-Beschränkung, d. h. Selbst-Opferung: denn nur durch diese tritt die Freiheit vollständig hervor; und nur die Erscheinung der Freiheit ist schön. Daher sind denn alle Künste nur Vorübungen gleichsam zur höchsten Kunst, oder vielmehr nur weltliche Spiele eines göttlichen Triebes; und wohl deuten sie auf das Göttliche hin, vermögen aber nie über die Grenze in das Gebiet des Ewig-Lebenden zu schreiten, und sind vergänglich und sterblich wie Alles, was blos menschlich, d. h. weltlich ist. Nicht anders ist es mit der dritten großen Erscheinung in der Menschenwelt beschaffen: mit dem Staate. Göttlich ist auch die Idee, aus welcher der Staat geboren wird, so kümmerlich er sich in der Menschenwelt gestalte: die Idee der Gerechtigkeit, welche mit der der Freiheit oder Heiligkeit identisch ist. Denn die Gerechtigkeit ist das Gleichmaß; und wo Gleichmaß ist, da ist Freiheit; in der Freiheit aber besteht das eigentliche Wesen der Heiligkeit; wie wir früher gesehen. Wo ist der Staat, der das Bild der Gerechtigkeit wäre? die Stätte, wo Gerechtigkeit und Friede sich küssen? denn wo Gerechtigkeit ist, da ist auch Friede, weil, wo das Gleichmaß herrscht, kein Kampf der Partheien Statt findet. Am Staate, wie er sich zu allen Zeiten, in allen Gegenden, mehr oder weniger vollständig oder verkrüpelt ausgebildet hat, erkennen wir eigentlich recht klar, daß wir nur in einer Menschenwelt, nicht in einem Gottesreiche, leben: denn wo war, wo ist der Staat, der nicht in sich

und außer sich Kampf und Streit zu bestehen hätte? So lange die Menschenwelt bleibt was sie ist, so lange der Staat, wiewohl anerkennend die göttliche Idee der Gerechtigkeit, dennoch, nicht so wohl irdischen (denn er kann sie nie missen, so lange die Menschen Erdbewohner sind,) als vielmehr weltlichen, d. h. ungöttlichen Zwecken fröhnt, so lange tritt auch das heilige Wesen, die wahre Freiheit, nicht in denselben ein. Man sucht thörichter Weise den Mangel der Staats-Vollkommenheit in der Fehlerhaftigkeit der Regierungsformen: er liegt nicht in der Form, sondern im Wesen, nämlich im weltlichen. Eine wahre Hierarchie*), d. h. Theokratie, allein, wie sie bildlich im israelitischen Volke vorgedeutet war, wird einst, nach heiliger Verkündigung, allem Stückwerke ein Ende machen, und dann wird offenbar werden daß alles weltliche Wesen vergänglich ist, und nur das göttliche besteht: dann wird das Leben der Einzelnen wie das des Ganzen seyn ein Leben in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit.

Jedoch die Menschenwelt hat in ihren Bestrebungen nach dem Wahren, Schönen und Guten nur ihre Lichtseite gezeigt. Wer kennt aber ihre Schattenseite nicht? Nicht das ist ihre Schattenseite, daß der arme Mensch sein Brot im Schweiße seines Angesichts suchen muß, daß sich das Leben so Vieler in Sorge, Furcht und Kummer verzehrt, daß Schwächen, Uebereilungen, Fehltritte so oft mit ihren Folgen den Gestraften durch das ganze Leben begleiten:

*) Es steht wohl nicht zu fürchten, daß hier Jemand an ein Analogon der römischen sogenannten Hierarchie denke, als welche ja gerade die tiefste Profanation des Heiligen war und in ihren Ueberresten noch ist.

sondern das ist die Schattenseite der Menschheit, die ein heiliger Mund die Welt nennt, daß sie sich zum großen Theil so ganz eben nur der Welt, der Aeußerlichkeit, dem Scheine, der Nichtigkeit hingiebt, und noch mehr, daß sie so oft die Wahrheit verachtet und der Lüge und dem Betruge huldiget, daß sie der Schönheit der Tugend die Häßlichkeit des Lasters vorzieht, daß sie, statt sich zur reinen Güte zu erheben, sich in den Abgrund der Bosheit hinabstürzt. Die Weltgeschichte ist ein fortlaufender Beweis dieser Behauptung im Großen und Ganzen, und die enthüllten Frevelthaten und Geständnisse von tausend und aber tausend Verbrechern sind es im Einzelnen. Und wie viele Millionen der schwärzesten Gesinnungen und Thaten mögen schweigend mit Erde bedeckt liegen! Dieß ist die wechselvolle, bunte, haltungslose, vergängliche und am Vergänglichen klebende Menschenwelt, mit welcher jede neugeborne Seele in Berührung kommt, aus welcher sie, so lange sie im irdischen Leibe wallt, eben so wie aus der Naturwelt, Nahrung und Leben zu saugen nicht vermeiden kann. In beiderlei Hinsicht wollen wir die Beziehung der Seele zu dieser doppelten Welt nun näher betrachten.

Zweites Kapitel.

Verhältniß der Naturwelt zur Seele.

Die Welt, wie sie nach so eben gegebener Auseinandersetzung in Naturwelt und Menschenwelt zerfällt, ist eben so sehr das unentbehrliche nicht genug zu beachtende Entwickelungs- und Erhaltungs-Mittel der Seele, als sie das Werkzeug ihrer Ausartung und ihres Unterganges werden kann. Zunächst kommt die Naturwelt in Betrachtung, als der Grund und Boden, aus welchem die Seelenpflanze durch ihre Wurzel, den Leib, ihre Nahrung zieht; wiewohl dieses Verhältniß der Angehörigkeit und Abhängigkeit nicht das einzige ist, in welchem die Seele mit der Naturwelt steht. Denn die Seele selbst, die so Vieles von der Naturwelt empfängt, wirkt auch wiederum auf dieses äußere Element ihres Lebens zurück, und wie sie demselben auf der einen Seite, willig oder unwillig, unterworfen ist, so übt sie auf der andern eine mannichfaltige Herrschaft über dasselbe aus. Alle diese Verhältnisse sind jetzt in gehöriger

Aufeinanderfolge näher zu betrachten; zunächst aber das Verhältniß der Naturwelt zur Seele.

Die Naturwelt würde nicht, mittels des Leibes, auf die Seele einwirken und sie auf mannichfaltige Weise bestimmen können, wenn sie nicht, wie dieser, in einem gewissen Zusammenhange, ja in einer gewissen Verwandtschaft mit ihr stünde. Wir sind zwar gewohnt, die Naturwelt eine Körperwelt zu nennen, und in dieser Hinsicht scheint ein Zusammenhang und eine Verwandtschaft der Seele mit derselben ein Widerspruch. Allein bedenken wir, daß die Naturwelt, selbst als Körperwelt betrachtet, nichts anderes als ein All von Kräften ist, die, zum Theile ungebunden, zum Theile in bestimmten Formen, dennoch dem gebietenden Weltgesetze, und durch dieses dem Geiste, gehorchen und sich in der reichsten Stufenfolge zu höherem Seyn und Wirken entwickeln: so weicht die Kluft, welche zwischen der Naturwelt und Seele befestiget zu seyn scheint; und die Seele, welche den Charakter der Kraft und Gesetzlichkeit mit der Naturwelt theilt, indem sie namentlich dem Gesetze der Entwickelung unterworfen ist, wird hiedurch der äußeren Welt homogen, und zeigt dem Auge des Beobachters eine ihr verwandte, ja gleiche Natur. Daß aber Gleiches auf Gleiches wirken könne, leidet keinen Zweifel. Noch weit mehr aber werden wir geneigt werden der Naturwelt, wenigstens auf einer gewissen Stufe, gleiche Dignität mit der Seele, ebenfalls auf einer gewissen Stufe, zuzusprechen, wenn wir in Anschlag bringen, daß die Naturwelt theils schon offenbares und sich entwickelndes, theils zwar noch verschlossenes Leben ist, aber in ihrer Verschlossenheit dennoch die Kraft und Fähigkeit des Lebens birgt. Das Leben der Thierwelt bewegt sich vor unsern Augen, und das der Pflanzenwelt, wie-

wohl sich nur als Gestaltungs-Proceß offenbarend, trägt dennoch entschieden die Kraft eines dem unsern verwandten Lebens in sich, indem ja das Leben nicht nur unseres Leibes, sondern auch unserer Seele von der der Pflanze eingebornen Lebenskraft genährt und unterhalten wird. Die Kraft des Brotes kräftiget, und die des Weines ermuntert unsern Leib nicht blos, sondern auch unsere Seele. Und was die Thierwelt um uns her betrifft, so lehrt eine geringe Aufmerksamkeit, daß sie uns, wie die Natur überhaupt, eine wahrhaft bildende Lehrerin ist. Es ist also entschieden, daß auf dieser Seite die Seele in die Naturwelt und in die Reihe der sich in ihr entwickelnden Kräfte gehört. Die Seele ist auf solche Art eine Kraft unter den Kräften der Naturwelt, und ein Glied in der Kette der Naturwesen, mit ihnen gleiches Stammes, gleicher Verwandtschaft, gleicher Bestimmung, aber auch gleicher Abhängigkeit von den Elementen der Natur. In dieser Abhängigkeit von den Natur-Elementen steht die Seele durch den Leib, also zwar nur mittelbarer Weise, aber darum nichts desto weniger bestimmt und nothwendig. Wie sich die Seele ohne den Leib nicht entwickelt, so sich dieser nicht ohne die Kräfte der Natur, die ihn beleben, erregen, erhalten, aber auch, unter gewissen Bedingungen, zerstören, so daß, wie das leibliche durchaus, so auch das Seelenleben gewissermaßen, nur durch die Gunst der Naturbedingungen besteht, und wenn diese ihr entzogen sind, aus dem irdischen und zeitlichen Daseyn verschwindet. So lange der Leib athmet und an sich zieht den Aether der ihn umgebenden Atmosphäre, und so lange er die ihm von der Erde gereichte Nahrung in sich aufnimmt, brennt nicht blos die Flamme seines, sondern auch des Seelenlebens fort, aber auch nicht länger. Alles, was diese Functionen der Erhaltung

hemmt oder unterbricht, ſey es mechaniſche, oder chemiſche, oder dynamiſche Gewalt, erzeugt Krankheit des leiblichen und Hemmung des Seelenlebens; Alles, was auf gleiche Weiſe dieſe Functionen aufhebt, das bringt leiblichen Tod und Scheiden der Seele vom irdiſchen Daſeyn. Die Seele demnach iſt eben ſo durchaus abhängig von der Naturwelt, als ſie ihr angehört. Aber ſo wie die Seele ohne die Naturwelt nicht beſtehen kann, ſo kann ſie ſich ohne dieſelbe auch nicht entwickeln. Wir kennen den Einfluß der Sinne auf die Erregung und Ausbildung der Seele. Aber die ganze kunſtreiche, ja wundervolle Einrichtung der Sinnes-Werkzeuge wäre zweck- und nutz-los, wenn ihr nicht eine eben ſo kunſtreiche und wundervolle Einrichtung der Naturwelt entſpräche, durch welche nicht nur die Sinne beſchäftiget und geſättiget, ſondern auch alle inneren Kräfte der Seele in das Spiel ihrer Thätigkeit und Entwickelung verſetzt würden. Es iſt eine nicht blos kümmerliche, öde und leere, ſondern auch alle Natur-Wahrheit und Lebendigkeit verläugnende Anſicht, wenn nach Kant'ſcher Weiſe, angenommen wird, daß die Sinne eben nur den Stoff zu der Thätigkeit des Verſtandes liefern, gleich als ob es außerhalb der Formen des Verſtandes keinen Verſtand, und keine Ordnung und Harmonie der Dinge und kein Reich der Zwecke und des Lebens gäbe. Alſo: der wunderbar-erhabene Sternenhimmel mit dem ſtreng-abgewogenen Stande der Geſtirne, und der aufs Haar berechneten Bahn ihrer Bewegungen, ſollte lediglich das Werk unſeres mathematiſchen Verſtandes ſeyn? die eben ſo wundervolle als räthſelhafte Formation der uns zunächſt umgebenden Natur-Erzeugniſſe: der ſonderbar unter einander verketteten, in tauſend und aber tauſend Uebergängen ſich begegnenden, durchkreuzenden, bindenden und löſenden Erſcheinungen der Mineral-, Pflanzen- und

Thier-Welt, kurz der ganze Reichthum und die ganze Schönheit der unorganischen, organischen und lebendigen Gebilde des Bodens, der uns trägt, sollte lediglich das Werk unserer reproductiven Einbildungskraft, kümmerlich vom teleologischen Verstande unterstützt, seyn? von außen und um uns her nichts als leerer, baarer Stoff, der erst durch unsere eigene Thätigkeit zu einer haltlosen Erscheinungswelt wird, die nichts an sich ist? Raum und Zeit, in welchen alle Dinge und Begebenheiten sind, nur Formen unserer Anschauung? Allerdings entspricht unser Inneres dem Aeußeren, und wir tragen die Fähigkeit zur Vorstellung von Raum und Zeit in uns: wie wollten wir sonst beide vorstellen? Eben so tragen wir die Fähigkeit zur Vorstellung einer Welt-Ordnung und Schönheit in uns; allein Alles, was wir in Bezug auf ein Aeußeres, Vorhandenes, bilden und vorstellen, kann ja doch nur Nach-Bildung seyn; und um zu haben, müssen wir empfangen. Eine Welt-Erzeugung durch unsere Vorstellkraft wäre eben so viel als eine Erzeugung der Nahrung durch unsern Magen, oder der Luft durch unsere Lungen. Nein! gestehen wir lieber, daß die Naturwelt für unsere Seele ist, was der Mutterboden für das Samenkorn. Wie dieses seine Lebens- und Entwickelungs-Kraft aus dem Boden saugt, in den es gelegt ist und von dem es gewärmt, gepflegt und genährt wird: so die Seele die ihrige aus der Naturwelt, in deren pflegenden Schooß sie eingesenkt ist, und deren Nahrung sie begierig mit allen ihren Wurzeln, den Sinnen, einsaugt, und zwar eine Nahrung nicht blos für ihr sinnliches, sondern auch für ihr ästhetisches, intellectuelles und moralisches Leben, oder für das Leben des Gemüths, der Erkenntnißkraft, und der Vernunft selbst. Betrachten wir diese steigenden Ein-

wirkungen der Naturwelt auf die Seele und ihre Entwickelung in der hier angegebenen Aufeinanderfolge.

Was zuerst die Einwirkung der Naturwelt auf die Sinne und deren Entwickelung zum Behufe des Seelenlebens betrifft, so ist hievon zum großen Theile bei Darstellung der Sinne selbst, als Seelenwerkzeugen, die Rede gewesen, und wir können uns hier kurz fassen. Daß die Urkraft in der Naturwelt, nachdem sie aus ihrer reinen Einfachheit in den Gegensatz herausgetreten, aus diesem wieder zu neuer Einheit zurücktritt, und so in der Form der magnetischen Thesis, der electrischen Antithesis und der chemischen Syntheſis von den Sinnen ergriffen wird, ist dort, so viel als nöthig, auseinandergesetzt worden. Wer sieht aber nicht, daß diese Reduction der Naturwelt auf ihre Urkräfte nichts weniger als ausreicht, um uns den unermeßlichen Reichthum der Naturwelt zu erklären? Auch wenn wir hinzufügen, daß Alles im All, vom Größten bis aufs Kleinste, von Zahl und Maß beherrscht und durchdrungen wird, und daß eine erhabene Mathematik das Gesetz und der ordnende Geist des Ganzen und Einzelnen ist, der sich eben so in den Bahnen der Gestirne als in der Bildung der Schneeflocke offenbart, so haben wir immer nur etwas Allgemeines und Unausreichendes ausgesprochen: denn in der Erscheinung der organischen Gestalten, und noch mehr des sie beherrschenden Lebens taucht jene Mathematik gleichsam wieder unter, so wie sie vorher auffallend hervortrat. Auch kümmern sich die Sinne an sich nicht, weder um jene Urkräfte, noch um diese Urgesetze. Haben sie doch mit dem Auffassen alles jenes Reichthums überhaupt genug zu thun! Und sollte es zufällig, oder blos durch innere Nöthigung geschehen, daß sie in einem,

nicht verabredeten Verein, ſich unterſtützend und ergänzend, zuſammen arbeiten, ja auch noch den Verſtand mit ſeiner bald ſondernden, bald bindenden Kraft zu ihrer Hülfe herbeiziehen, um die Welt als ein wohlgeordnetes, mannichfaltiges Ganzes mit unzähligen Einzelnheiten gewahrzunehmen? Tritt hier nicht auffallend deutlich daſſelbe Verhältniß ein, was bei den Tönen und Accorden, den Melodien und Harmonien eines muſicaliſchen Inſtrumentes Statt findet, durch welches uns irgend' eine vortreffliche Compoſition vorgetragen wird, die aber nicht in dem Inſtrumente, ſondern außer ihm ihren Grund hat? Gewiß, eine wundervolle Schöpfung iſt es, die unſere Sinne wiederſtrahlen, aber eben nur wiederſtrahlen als Gegenbild, welches ohne Urbild in nichts zerfließt. Wir ſind alſo genöthiget anzuerkennen, daß die Naturwelt unſere Sinne durch und durch beſtimmt, und daß ſelbſt der Verſtand, ſo lange er geſund iſt, nichts an dieſer Beſtimmung zu ändern vermag, ſondern ſich ihr fügen muß.

Wie aber die Naturwelt die Seele zunächſt in den Sinnen erweckt, nährt, ſättiget, ſo, durch die Sinne, ſofort das Gemüth. Blickt auf das Kind: wie freut es ſich ſeines bunten Spielwerks! der Jüngling und die Jungfrau, wie erfreut ſich jedes an der blühenden Geſtalt des andern, und beide ſich an der ſchönen Natur, die mit ihrem Blüthenduſte und ihren Nachtigallen die erſte Sehnſucht der jugendlichen Herzen erweckte! Kein ſchönes und edles, den Menſchen erhebendes, läuterndes, ſtärkendes, aber auch ihn in ſeine Grenzen zurückweiſendes Gefühl giebt es, das nicht durch die Naturwelt in ihren mannichfaltigen Erſcheinungen erregt und unterhalten würde. Sanfte Wehmuth, ſüße Trauer, zarte Hoffnung, rei-

nes Entzücken, erhabenes Staunen, ja selbst das Entsetzen vor dem Ungeheuren, und was sonst noch ergreifend und tief im Gemüthe anklingt und wiederhallt, das bringt die Naturwelt wie durch mächtigen Zauber hervor. Man denke z. B. nur an das stille Schweben des Mondes am nächtlichen Himmel; an den bunten Herbstschmuck der Bäume; an die zarten, sich der Knospe entwindenden Blätter im ersten Frühling; an den Sonnenaufgang auf dem Meere erblickt oder auf dem Gipfel eines hohen, Länder-beherrschenden Berges; an den hell gestirnten Himmel in einer Winternacht; an einen Seesturm; an den nächtlichen Ausbruch eines Vulkans u. s. w. Kurz, die Naturwelt regt alle Gefühle reiner Art auf, die sich in einer Menschenbrust bewegen können. Ja, wenn die Menschen uns verlassen, so bleibt uns die Natur treu, duldet mit uns, tröstet uns, ermuthiget uns, und erquickt uns bald mit süßen Erinnerungen, bald mit beruhigenden Aussichten auf die Zukunft. Manche zarte Seele, von den Menschen verkannt, rettete sich in den Schooß der Natur, und schüttete in ihn alle die Liebe aus, die in Menschenherzen keine Stätte fand. Wie könnte dieß geschehen, wenn die Natur nicht die Liebe aus der Brust hervorlockte?

Ein altes Sprichwort sagt: die Noth ist die Mutter der Künste. Bedenkt man nun, wie der Mensch von Hause aus durch die Noth, d. h. durch das Bedürfniß, an die Naturwelt gebunden ist, so leuchtet ein, wie alles, was wir unter dem Namen von Wissenschaften, Künsten und Erfindungen begreifen, seinen Ursprung größtentheils dem Bedürfnisse verdankt, welches mit unserm Eintritte in die Naturwelt erwacht und nur erst mit unserm Austritte aus derselben verschwindet. Nicht als ob alle unsere Bedürfnisse sich auf die Naturwelt bezögen, und folglich alle unsere

Erkenntniß ihren Ursprung aus derselben hätte: allein dieß ist doch mit unseren ersten und nächsten Bedürfnissen der Fall, ohne deren Befriedigung die höheren gar nicht erwachen können. Das Bedürfniß der Nahrung, Kleidung und Wohnung, des Schutzes gegen die elementarische und thierische Natur um uns her, wie hat es den Verstand geweckt und in Anspruch genommen! Wie hat sich nach und nach aus diesem mannichfaltigen Bedürfniß eine Reihe von Beschäftigungen und Gewerben erzeugt und vervielfältiget, die sämmtlich auf Begriffe und Kenntnisse gegründet sind, die ohne Erweckung und Uebung des Verstandes, und überhaupt der bildenden Kraft der Seele, gar nicht zum Vorschein kommen konnten. Hat sich nicht die Naturwelt in ihrem ganzen Umfange und mit ihrem Gesammt-Inhalte, hat sich nicht der Erdboden mit seinen Erzeugnissen an Mineralien, Pflanzen und Thieren, hat sich nicht Land und Meer überhaupt, ja der Himmel mit seinen Gestirnen selbst, der Beobachtung, der Forschung, der Erkenntniß, gleichsam aufgedrungen? Die Erdkunde überhaupt, die Mineralogie, Botanik, Zoologie, Mechanik, Chemie, Physik, Astronomie, alle diese Wissenschaften, haben sie nicht ihren Grund und Boden in der Naturwelt, und sind sie nicht durch die Bedürfnisse geweckt worden, welche aus dem Verhältnisse der Naturwelt zu unserm Daseyn hervorgegangen sind? Jedoch nicht blos das Bedürfniß hat die Erkenntnißkraft unserer Seele geweckt. Die kunstreiche Einrichtung und Ordnung der Naturwelt selbst ist von jeher ein Reiz für die Erkenntnißkraft gewesen und hat sie aufgefordert das Räthsel dieser Einrichtung und Ordnung zu entziffern, kurz, die Erkenntnißkraft zur Naturforschung angetrieben. Nicht genug. Durch die Naturwelt ist die Erkenntnißkraft erst mit sich selbst bekannt geworden und hat nun ihre Richtung auch auf ihre eigenen geheimnißreichen Tiefen

genommen. Die Naturwelt selbst, in ihrer strengen und reinen Gesetzlichkeit, ist die Lehrerin der Erkenntniß-Kraft gewesen, und ist es noch täglich, indem sie derselben ihre Muster und Aufgaben, jene zur Nachbildung, diese zur Lösung, vorhält, und das richtige oder falsche Verfahren der Erkenntnißkraft, an ihren, der Naturthätigkeit, eigenen Beispielen und Leistungen erkennen, verbessern, erweitern, vollenden lehrt. Von wo aus hätte wohl die Erkenntnißkraft ihr Vermögen für die Beschäftigung mit Zahl und Maß, in ihren einfachsten Elementen, wie in ihren reichsten Combinationen, kennen, üben, prüfen, berichtigen lernen, wenn nicht aus dem großen Vorrathshause von Zahl- und Maß-Verhältnissen in der Naturwelt? Wo diese Verhältnisse nicht aufgeschlossen vor Augen liegen, da sind sie wenigstens angedeutet, und, wie gesagt, als Aufgaben zur Lösung dem Forscher vorgelegt; z. B. in den Planetenbahnen. Jedoch hiebei hat es mit dem Unterrichte der Naturwelt und mit ihrer Erregung der Erkenntnißkraft noch nicht sein Bewenden. Wir sehen ein Kommen und Gehen, ein Bleiben und Veränderwerden, ein Entstehen und Verschwinden in der Naturwelt, wir sehen ein Herrschen und Dienen, und wiederum eine Ausgleichung, wir sehen eine Mannichfaltigkeit von Beziehungen und Wechselverhältnissen, auf jeden Fall aber nirgends einen Anfang, nirgends ein Ende, sondern ein unauflösliches ineinander Hineinwirken der Dinge. Alle diese Wahrnehmungen geregelter und durch die Regel gehaltener Wirksamkeit in der Naturwelt, erwecken und entwickeln auch die mannichfaltig verschlungene Regel in der Erkenntnißkraft, und lehren Denken. Denn wenn der denkende Verstand das Vermögen der Zwecke ist, von wo aus möchte dieses Vermögen besser entwickelt werden, als von der Naturwelt aus, die sich, wenn auch an sich bewußt-

los, dennoch durch und durch als ein Reich der Zwecke bewährt, wenn schon dieselben nicht immer offen zu Tage liegen, sondern erst erschlossen werden müssen. So weiset uns z. B. der Bau der Pflanze und das mannichfaltige Geschäft ihrer Organe auf den Zweck der Erhaltung hin, der durch die Erzeugung desselben Samens erreicht wird, aus welchem die Pflanze hervorging. So zeigt sich dieser Zweck in der ganzen lebendigen Natur; ja wir schließen von dem Bestehen der Naturwelt überhaupt, daß alle Thätigkeit des Einzelnen in ihr zu Erhaltung des Ganzen dient. Und so werden wir immer mehr angelockt den Mitteln zu dieser Erhaltung nachzuspüren; und es entwickelt auf diese Weise die Seele ihre intellectuelle Kraft. Wird nicht schon das Kind durch die Beschaffenheit der Gegenstände um sich her aufgefordert nach dem Grunde und Zwecke derselben zu forschen? Sollte aber noch ein Zweifel über den erregenden und bildenden Einfluß der Naturwelt auf die denkende und sinnende, überhaupt auf die bildende Kraft der Seele obwalten, so wollen wir doch nur dem Ursprunge und der Fortbildung der Kunst in ihren mannichfaltigen Verzweigungen nachgehen, und sehen ob sie nicht ihre Wurzeln in der Naturwelt hat. Am nächsten kommt uns hier die plastische Kunst entgegen, und zwar am auffallendsten in der Bildnerei und Mahlerei. Woher denn die Gestalten von Menschen und Thieren, die der Meisel dem Marmor einbildet? sind sie nicht von den Vorbildern in der Naturwelt entlehnt? und mögen sie ohne das Studium der Proportionen, wie sie die Naturwelt giebt, zu Stande kommen? Und woher die Landschaften auf der Leinwand mit ihrem Formen-Reichthume, und Farben-Schimmer, und mit ihrer Perspective dazu? Sitzt nicht überall die Naturwelt dem Künstler als Vorbild? muß er sie

nicht in ihren zarteſten Verhältniſſen ſtudiren, um ſie mit lebendiger Treue darzuſtellen? Ja, die ſich die höchſte der Künſte nennt, die Poeſie ſelbſt, kann ſie ſich der Naturwelt entfremden? iſt ſie nicht um ſo vollendeter, je anſchaulicher ſie die Gegenſtände und das Leben der Naturwelt beſchreibt, um ihre eigenthümlichen Gebilde auf dieſem Grunde aufzutragen? denn mag ſie auch menſchliche Gefühle, Begebenheiten oder Thaten ſchildern, ſo kann ſie doch die Naturwelt nicht entbehren, ja das tiefſte Schaffen des Geiſtes iſt ſie genöthiget durch Bilder aus der Naturwelt zu verſinnlichen. Und ſo quillt jede Kunſt, in ihrem Urſprunge wenigſtens, aus der Naturwelt hervor, und ſetzt Beobachtung derſelben, Reflexion über dieſelbe, und Nachbildung derſelben voraus.

Es bleibt uns noch das letzte Verhältniß zu zeigen übrig, in welchem die Naturwelt zur Seele ſteht: das moraliſche. Die Vernunft ſelbſt, und die von ihr begeiſtete moraliſche Kraft der Seele, wird durch die Naturwelt geweckt. Ein altes Gleichniß nennt die Naturwelt den Tempel Gottes. Die Schönheit, die Erhabenheit, die Ordnung, die Unendlichkeit der Natur regt die Bewunderung, die Verehrung, die Anbetung des Göttlichen auf. So unvollkommen auch, ja ſo roh, möchte man ſagen, nicht ſowohl die Erkenntniß, als vielmehr die Ahnung eines heiligen Schöpfer-Weſens und Willens, aus ſeinen Werken in der Seele erweckt wird und hervortritt, ſo iſt doch das, was im Inneren der Seele durch die Anſchauung der äußeren Offenbarung des Göttlichen rege wird, unverkennbar die Vernunft: denn nur ſie iſt der Anerkennung des Göttlichen fähig. So verunſtaltet auch bei rohen, ja bei verwahrloſeten Völkern der Begriff dieſes Gött-

lichen seyn möge, so erzeugt er doch eine heilige Scheu, welche vor dem Frevel warnt, zur Sühne des begangenen Frevels anmahnt, und durch Opfer die Gunst des Waltenden, Unverletzlichen, Heiligen zu erhalten und zu bewahren strebt. Nicht blos die Völker, die wir heidnische und abgöttische nennen, haben ein solches heiliges Walten in der Naturwelt anerkannt, sondern selbst gotterkennende und gottbegeistete Seher und Lehrer der Unmündigen haben das Zeugniß von der Offenbarung des Schöpfers in der Schöpfung abgelegt. Die Sänger heiliger Psalmen setzen den Himmel zum Throne Gottes und die Erde zum Schemel seiner Füße; sie erkennen in den Winden seine Diener, und in den Fluthen und Feuerflammen seine Boten. Ja ein von der Gottheit tief durchdrungener Apostel sagt, daß Gottes Kraft und Wirkung ersehen werde, indem man sie wahrnimmt an seinen Werken, nämlich aus der Schöpfung der Welt, in welcher sich Gott offenbaret hat, also, daß sie keine Entschuldigung haben. Dieß ist den Heiden gesagt, die aber auch, wie uns namhafte Sprecher derselben beurkunden, eine solche Anerkennung nicht zurückweisen. So schließt z. B. Cicero, aus der Ordnung im Sternenlaufe, aus der gemessenen Bewegung der Sonne und des Mondes, aus dem regelmäßigen Wechsel der Tages- und Jahres-Zeiten, aus der Einrichtung und Erhaltung der mannichfaltigen Erderzeugnisse und der Lebendigen der Erde selbst, auf einen weisen Baumeister des Ganzen, und auf eine über das Einzelne wachende Vorsehung. Sey auch immer die Anbetung der Gestirne und der Erde selbst mit Allem, was in ihr ist, sey auch immer die Personifizirung der Naturkräfte zu Göttern, ein roher Götzendienst: ein Gefühl, eine Ahnung, eine Anerkennung des Heiligen liegt doch allen diesen Ausbrüchen sinnlicher

Anbetung zum Grunde; und wer weiß ob nicht z. B. der Feuer-Anbeter, in dieser mächtigsten und reinsten aller Naturkräfte, nur ein Bild der unsichtbaren Lebensflamme verehrte, und dem Wesen, das sich seinen Blicken entzog, wenigstens in seinem erscheinenden Abbilde, den Dank für Leben und Wohlseyn zollen, das Opfer eines reinen Gefühls für das Anbetungswürdige bringen wollte? Und erwecken denn nicht noch jetzt, selbst in der Brust des Christen, bald die sanften und rührenden, bald die großen und erhabenen Erscheinungen in der Natur, Gefühle andachtsvoller Liebe, Sehnsucht, Freude, oder andächtiger Bewunderung und Anbetung? die Blüthe, die sich aus der Knospe hervordrängt, so wie die gereifte, schwellende Frucht; die Lerche, die in ätherischer Höhe mit ihrem Liede dem Schöpfer für ihr Daseyn zu danken scheint; die girrende Taube im Neste, die mit Mutterwärme das werdende Leben ausbrütet; der glorreiche Sonnenaufgang, der einen neuen Segenstag über die Erde bringt, wenn ihn die Menschen sich nicht selbst verkümmern; und vor Allem und über Alles der in ein ewiges Seyn hinaufdeutende Sternenhimmel, bei dessen Anblick selbst der ruhige Kant zu anbetendem Staunen hingerissen wurde: dieß Alles, kurz, die ganze Naturwelt, erweckt unsere Vernunft, unsere Empfänglichkeit für das Heilige, und theilt unvermerkt, wie unserm Gemüthe eine Stimmung für das Göttliche, so unserm Willen eine Richtung nach demselben mit; und fast möchte man sagen, daß wir uns kaum je so erbaut, ja fromm fühlen und finden, als wenn wir aus dem heiligen Tempel der Natur in den engen Kreis unseres Lebens zurückkehren. So viel über das Verhältniß der Naturwelt zur Seele.

Drittes Kapitel.

Verhältniß der Seele zur Naturwelt.

Wie sich das Samenkorn in der kraftschwangeren Erde entfaltet, so sich die Seele in der kraft- und leben-reichen Naturwelt. Diese ist es, die zuerst den Säugling begrüßt, sie ist's, die das Kind zum fröhlichen Spiele lockt; sie entzündet im Menschen überhaupt die Freude am Leben und Wirken; sie lockt ihn heraus aus sich selbst, durch seine That sich ein äußeres Bestehen zu gründen, zu befestigen, zu erweitern, und so weit als möglich vollständig zu machen. In der Naturwelt und durch sie entfaltet die Seele ihre Sinne, Gefühle und Triebe; in ihr und durch sie schließt sich, zum großen Theil wenigstens, der Seele Gemüths-, Erkenntniß- und That-Kraft auf; ja der höchste Charakter des Seelenlebens: der Charakter der Selbständigkeit und Freiheit, entwickelt sich, wächst und reift nicht ohne das Element der Naturwelt. Die Seele entwickelt sich aber in und an der Naturwelt stufenweise, wie wir wissen;

und jeder Grad ihrer Entfaltung ist ein Schritt zur Herrschaft über die Naturwelt im engeren oder weiteren Kreise, wenn nicht die Seele durch eigenes Verschulden sich diese Herrschaft verkümmert, und statt des hohen Ranges einer Gebieterin, das niedrige Joch einer Sklavin erwählt. Wir wollen die Betrachtung dieses letzteren Verhältnisses vor der Hand bei Seite legen, und zunächst das erstere auffassen und verfolgen.

Das Nächste aus der Naturwelt, was die Seele berührt, ist ihr eigener Leib. Wiewohl nun die Seele vom Leibe getragen und genährt wird in ihrer natürlichen Lebendigkeit, und wiefern sie selbst Naturkraft ist und sich als Naturkraft entwickelt, so unterscheidet sie sich doch, wie wir wissen, von aller andern Naturkraft, demnach auch von der Natur ihres Leibes, dadurch, daß sie freie Naturkraft ist, d. h. die Fähigkeit zur Entwickelung des Geistes, zur Geistigkeit oder reinen Freiheit selbst, in sich trägt, und folglich weder mit der Naturwelt überhaupt, noch mit ihrem Leibe insbesondere und zunächst, in Eins zusammenfallen darf und soll. Ihre erste Aufgabe demnach ist: sich vom Leibe und von der Macht desselben über sie frei zu erhalten, d. h. den Leib zu beherrschen. Nun tritt der Leib bekanntlich durch Empfindungen, Gefühle und Triebe in die Seele ein. Die Seele darf sich also, kraft ihrer Freiheit, von den Empfindungen der Sinne, von den Gefühlen der leiblichen Bedürfnisse, und von den Trieben zu ihrer Befriedigung, nicht beherrschen lassen, sondern muß über ihnen allen stehen und die Zügel der Regierung über sie führen. Wenn nun die Seele in ihrer Freiheit einer unverletzbaren Monarchin gleicht, so muß sie auch die Macht haben ihre Rechte zu behaupten, d. h. es müssen ihr Kräfte

zu Gebote stehen, durch welche sie ihre Herrschaft über Empfindungen, Gefühle und Triebe ausübt, so weit dieselben leiblichen Ursprungs sind. Sie besitzt diese Kräfte in der Intelligenz (Verstand) und in der moralischen Kraft (Willen). Bedient sie sich dieser Kräfte, so wird ihr die Herrschaft über den Leib nicht entstehen. Verstand und Wille vereiniget, (wie sie es ihrer Natur und Bestimmung nach sind, sobald sie von der freien Seele in Thätigkeit versetzt werden), sind die natürlichen, gleichsam die gebornen, Vertheidiger ihrer Freiheit gegen alle äußeren Angriffe, zunächst gegen diejenigen, welche vom Leibe selbst, wiewohl schuldloser Weise ausgehen: denn sowohl die Empfindungen, als die Gefühle und Triebe, welche sich auf die Erhaltung des Leibes und folglich auch der Seele beziehen, sind natürlich, ja nothwendig. Aber nicht natürlich ist es, wenn die Seele sich von ihnen durch und durch bestimmen und beherrschen läßt. Und dieß geschieht, wenn der Andrang derselben so groß ist, daß dadurch die Seele ihre Haltung verliert und sich von ihnen fortreißen läßt. Hiegegen verwahrt nun Verstand und Wille, zur Thathandlung der Selbstbestimmung vereinigt, durch die immerfort erhaltene Wachsamkeit und Aufmerksamkeit auf Alles, was als Empfindung, Gefühl und Trieb in die Seele eingeht. Durch diese Wachsamkeit und Aufmerksamkeit erhält sich die Seele die Gewalt des Sammelns und Ordnens der Empfindungen, welche die Sinne herbeiführen, so daß dieselben der Seele nicht Meister werden, sondern sie selbst ihrer Meisterin wird und bleibt. Ihrer Sinne mächtig muß die Seele seyn, oder sie ist verloren. Dieß gilt namentlich und vorzüglich von dem Sinne des Gesichts und Gehörs. Die Seele muß Auge und Ohr in ihrer Gewalt haben. Diese Sinne bemächtigen sich nur gar zu leicht der Einbildungskraft und

reißen sie mit sich fort; und wo dieß geschieht, ist es auch um die Freiheit der Seele geschehen. Darum muß Intelligenz und Wille wachen, daß keine reizenden Gestalten, keine lockenden Töne die Seele aus sich heraus und zu ihnen hinausführen, so daß sie an ihnen haftet und hangt und sich in ihnen zerstreut und verliert. Eine Seele, die ganz in die Sinne übergetreten ist, gehört sich nicht mehr selbst an. Doch was hieraus entsteht, gehört jetzt nicht zu unserer Betrachtung: wir haben es blos mit der Herrschaft der Seele über die Sinne zu thun. Durch die fortgesetzte Thätigkeit der Intelligenz und des Willens, in gehaltener Selbstbestimmung, wird, wie gesagt, diese Herrschaft behauptet und erhalten, und durch sie die Herrschaft über die Naturwelt überhaupt, eingeleitet. Hiezu gehört aber auch, besagter Maßen, die Herrschaft über die leiblichen Gefühle und Triebe. Die Gefühle von Hitze und Kälte, von Hunger und Durst, ja von Schmerzen aller Art, dürfen die Seele nicht übermannen. Eben so die Triebe, welche das Leben der Seele an das Leben des Leibes binden: der Trieb nach Ruhe und Bewegung, der Nahrungstrieb, der Geschlechtstrieb, ja der Erhaltungstrieb selbst. Die Seele muß jene Gefühle ertragen, diese Triebe beschränken lernen. Auf beiderlei Weise zeigt sie ihre Herrschaft über den Leib. Wenn bei Beherrschung der Sinne mehr die Intelligenz thätig erscheint, so bei der Beherrschung der Gefühle und Triebe der Wille. Der Wille tritt hier als Kraft des Widerstandes, als freie Gegenkraft gegen die zwingende Naturkraft hervor. Ein kräftiger Wille lehrt einen hohen Grad von Hitze und Kälte, von Hunger und Durst, ja selbst von Schmerz überhaupt, ertragen; wiewohl die Intelligenz zu wachen und zu sorgen hat, daß solchen Einwirkungen möglichst vorgebaut oder abgeholfen werde. Ein kräftiger Wille überwindet

den Hang zur Trägheit und die widernatürliche Schläfrigkeit, in welche oft der Trieb zur Ruhe umschlägt; eben so überwindet er den Trieb zur Bewegung, wenn derselbe in widernatürliche Unruhe ausartet. Ein kräftiger Wille kämpft siegreich gegen den allzuungestümen Nahrungs- und Geschlechts-Trieb, wenn beide widernatürlich rege sind, wie dieß zuweilen krankhafter Weise der Fall ist; ja er überwindet den Erhaltungstrieb selbst, wenn dieser das Gebiet des sittlichen, d. h. freien Lebens gefährdet. Die Geschichte weiset uns glänzende Beispiele solcher Siege auf. Und so muß denn die Seele ihre Herrschaft über die Außenwelt mit der Herrschaft über den Leib beginnen. Hat sie diese Herrschaft errungen, wie sie kann und soll, so ist der Grund ihrer Selbständigkeit und Freiheit in der Naturwelt, also der Erfüllung ihrer höchsten Bestimmung in dieser Welt, und in Beziehung auf dieselbe, gelegt.

Wie mag aber die Seele frei und selbständig seyn in der Naturwelt, ohne sie zu beherrschen? und wie mag das unsichtbare Wesen, die Seele, über die sichtbare Welt, wenn auch nur in einem engen Kreise, Herrschaft üben? Die scheinbare Kluft zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem schwindet sogleich, wie wir früher gesehen, wenn wir auf das Wesen dieser beiden Offenbarungen des Seyns blicken: denn dieses Wesen heißt Kraft. In der Kraft vereiniget sich Sichtbares und Unsichtbares; das Eine wird für das Andere empfänglich, mittheilbar, dienend oder herrschend. Die stärkere Kraft überwindet die schwächere und macht sie sich dienstbar. So überwindet die äußere Naturkraft den lebendigen Leib, wenn sie stärker ist als die Kraft seines Lebens. So überwindet der Leib selbst die Seele, wenn sie ihm keinen Widerstand zu leisten vermag; und die über-

wundene Seele wird die Sklavin des Leibes. Aber auch umgekehrt beherrscht die Seele den Leib, wenn sie stärker ist als er; und sie ist es, wenn sie frei ist: denn in der Freiheit liegt ihre Stärke. Die Freiheit ist, so zu sagen, die Springfeder der Seele, durch welche alle Triebräder derselben in Bewegung gesetzt werden. Sie regt den Verstand und Willen auf; und mit diesen beiden überwindet und beherrscht die Seele sich selbst, ihren Leib und die Welt. Die freie Kraft ist stärker als die gebundene: und die Welt, wie der Leib, sind nur gebundene Kräfte. Eine vollkommen freie Seele wäre vollkommene Beherrscherin der Welt. Nun gehört der Leib durch und durch der Naturwelt an, ist durchaus homogen mit ihr; und wiederum ist der Leib, durch das Leben, der Seele geeiniget: das Leben ist die Einheit der Seele und des Leibes. Und so vermag die Seele durch den Leib auf die Naturwelt einzuwirken; wie wir täglich erfahren. Die Möglichkeit der Weltbeherrschung ist also gegeben; aber wie sieht es mit der Wirklichkeit aus? Unsere Welt ist die Erde; und wenn Alles, was auf der Erde Seele ist, unter einen verständigen Willen vereiniget wäre, so würde auch das alte prophetische Wort in Erfüllung gehen: „beherrschet die Erde und machet sie euch unterthan.“ In der That schreitet auch das Geschlecht der Menschenseelen langsam, aber sehr langsam, diesem Ziele entgegen. Es ist auf dem Wege die elementarischen, wie die organischen und lebendigen Kräfte der Erde völlig in seine Gewalt zu bringen; und je freier die einzelne Seele ist, desto mehr trägt sie zu dieser Besiegung der Naturwelt bei. Wissenschaft und Kunst heißen die beiden Hebel, durch welche der verständige Wille allmählich die Gesammtkraft der Erde zum Dienste der Freiheit und zur Ausbreitung ihrer Herrschaft in Bewegung setzt. Das Element der Erde

selbst, als das niedrigste und dienendste, muß die Werkzeuge hergeben, durch welche Feuer, Wasser und Luft gebändiget werden; und wiederum werden alle diese Elemente benutzt, um die Erde zinsbarer zu machen. Nicht Einer Seele, ja, nicht einer Generation von Seelen, Werk ist dieß Alles: sondern der Lauf der Zeiten muß die vollständige Herrschaft der Seelenkraft über die Erde herbeiführen. Sie begann mit Bezähmung des Bodens und seiner lebendigen Bewohner: mit Ackerbau und Viehzucht. Jagd und Fischerei, ja der Menschenkrieg selbst, schärfte die Siegerwaffen der Seelenkraft. Die Vermehrung der Seelenzahl breitete diese Kraft über den ganzen Erdboden aus. Schon beginnt dieselbe in ausgedehnter und gesteigerter Schifffahrt, vom Kompaß geleitet, von dem zu Dämpfen verflüchtigten Wasser selbst beflügelt, ihren Triumphzug über die besiegten Meere, und ist in Begriff ihren Sieg den Polen der Erde zu verkündigen. Vielleicht, daß sie an ihnen den Eingang zur Unterwelt findet. Zur Höhe des Aethers hat die kühne Menschenseele bereits ihren Aufschwung genommen, und die Luft hat sich als schiffbares Element in den Dienst der Seelenkraft begeben müssen. Sie selbst, die Luft, mußte dem Menschengeiste ihre Schwingen leihen, indem sie durch den Zauberspruch der Chemie den Stoff der Verflüchtigung und des Aufsteigens entwickelte. So wird ein Elementargeist nach dem andern dem Dienste der Seelenkraft unterworfen. Und nicht blos die flüchtigen Elemente, sondern auch die festesten Massen der Erde, bald von der Mechanik, bald von der Chemie überwunden, müssen der nach Herrschaft strebenden Seele dienen. Schon vor Alters hat ein gebietender Wille Felsen, in der Gestalt von Pyramiden, aufgethürmt, die der Zeit nach Jahrtausenden noch trotzen: in unsern Tagen hat er Felsen und Berge eben gemacht, und

dadurch Länder mit Ländern verbunden. Und was die organische Natur betrifft, so sind durch die Hand der Cultur die uralten Wälder von ihren Stellen gewichen, und die Städte der Menschen haben dieselben eingenommen. Dagegen sind durch dieselbe Hand Sümpfe und wüste Steppen in schattige Wälder und reiche Saatfelder umgewandelt worden. Anlangend endlich die lebende Natur, so hat der Verstand die kräftigsten Thiere der Erde gebändiget und sich dienstbar gemacht, die wildesten und grausamsten gezähmt, die schädlichsten entweder in ganzen Ländern ausgerottet oder in Wüsten gescheucht; und es bleibt nichts übrig, als daß auch noch der alte Spruch: „und herrschet über die Vögel unter dem Himmel und über die Fische im Meere" in Erfüllung gehe. Und warum nicht? da Wissenschaft und Kunst ihre Grenze noch nicht erreicht haben. Schon hat sie begonnen den Herrschern der Lüfte den Zügel anzulegen; ihm werden zuletzt auch die des Meeres nicht entrinnen.

Aber es ist nicht blos die physische Herrschaft, wodurch die Seele Selbständigkeit und Freiheit in der Naturwelt erstrebt und erringt. Am schönsten schwingt sich die Seele durch geistige Herrschaft zu ihrem Ziele auf. Es ist dieß die Herrschaft durch Einsicht, durch Erkenntniß, durch den Begriff: kurz, durch die Wissenschaft im strengsten Sinne. Denn allerdings gehört zu jeder Kunst ein Wissen (Theorie); und so weit die Cultur in ihren mannichfaltigen Verzweigungen verbreitet ist, so weit ist auch dieses Wissen, diese Kenntniß und Kunde verbreitet. Allein es giebt auch ein Streben der Seele nach Erkenntniß um der Erkenntniß willen, ein Streben nach Licht, damit alles uranfängliche Dunkel der Naturwelt in das Licht des Bewußtseyns aufgelöst werde: denn dieses Licht ist das reinste Element der Seele, und ihr zu freier

und selbständiger Bewegung unentbehrlich. Und so strebt denn die Seele, die Erde und was darinnen ist, alles unorganische, organische und lebendige Wesen derselben, ja den Himmel selbst mit seinen Sternenheeren in ihrer Hieroglyphenschrift, kurz, die gesammte Naturwelt, zu begreifen in der Naturwissenschaft, oder in der Physik im weitesten Sinne. Die Erscheinungen, die Kräfte und Gesetze der Naturwelt sind ihr Gegenstand. Sie beginnt mit der Naturbeschreibung, (Physiographie,) schreitet fort zur Physiologie, und endigt mit der Mathematik (Physionomie). Es läßt sich nicht läugnen, daß nach allen Seiten hin das Licht des Geistes schon viele Dunkelheit verscheucht hat. Welchen Reichthum an anschaulicher Kenntniß hat bereits die Mineralogie, die Botanik, die Zoologie erworben! Die Oryctognosie, die Phythologie, die Zoonomie, wie weit ist sie vorgeschritten! Welche hülfreiche Hand hat die Chemie und Anatomie in diesen Bestrebungen geleistet! Wie reich sind die Entdeckungen beider in der neuesten Zeit gewesen. Die Biologie selbst hat sich zu einer neuen Lehre erhoben. Die Meteorologie beginnt festen Fuß zu fassen. Die Astronomie hat sich zu bewunderungswürdiger Höhe emporgeschwungen. Und was man auch sagen möge, die neue Naturphilosophie selbst hat begonnen das Ganze der Naturerkenntniß in metaphysischer Tiefe zu begründen, und den in der Natur sich abspiegelnden Geist klarer als je, wenn auch nur noch wie durch einen Schleier, zu erkennen. Und daß der Geist, der im Menschen ist, den Geist, der in und über der Natur waltet, mehr und mehr, von einer Klarheit zu der andern, erkenne: dieß ist es, was das Dunkel verscheucht und den Durst nach Licht in der Seele stillt. Wir haben nun einmal nicht Ruhe noch Rast bis es um uns wie in uns licht ist; und in Licht zu wandeln

iſt uns geboten. Wie können wir aber in Licht wandeln, wenn wir überall auf Dunkelheit außer uns ſtoßen? Gott iſt zwar ein Licht, wozu Niemand kommen kann; gleichwohl aber hat er ſich uns im Lichte geoffenbart; und wir ſollen nicht an der Erkenntniß Kinder ſeyn, ſondern nur an der Bosheit. Und gewiß, je klarer uns wahre Erkenntniß, auch in der Naturwelt, anſtrahlt, deſto entfernter ſind wir von der Bosheit, die das Dunkel liebt und nur im Dunkel gedeihen kann. Wenn uns überall, wo wir wandeln, wohin wir blicken, das Licht des Schöpfergeiſtes begegnet; wenn wir die Kraft und das Geſetz Gottes, oder Gottes Geiſt, wie in den, im unendlichen Raume ausgeſäeten, unüberſehlichen Sternengruppen, ſo auch in der Nähe um uns her, in Allem, was da lebt und athmet, in Allem, was ſich als Pflanze zur Geſtalt entfaltet, ja in der geſtaltloſen, noch verſchloſſenen Kraft der Erde, wie ſie im räthſelhaft-bunten Reiche der Mineralien ihren Aufſchluß von der löſenden Zeit erwartet, wenn wir ſo auf jedem Schritte, in jeder Umgebung, nur die Wunder der ſchaffenden Gottheit ſchauen, nicht Gott ſelbſt als verwandelt in Welt, aber die Welt als immer neu, und auf tauſend- und aber tauſend-fältige Weiſe umgewandelt durch Gottes Kraft und Gottes Geſetz: wahrlich, ſo betreten wir überall heiligen Boden, ſo umgiebt uns überall heilige Nähe, ſo finden wir in Allem, was da iſt, das Siegel der Gottheit aufgedrückt, ſo ſtrahlt uns überall das Licht auch aus dem Dunkel entgegen, ſo wandeln wir nur im Lichte, und ſcheuen die Finſterniß. Die Naturwelt befeindet uns nicht mehr, ſondern ſie begrüßt uns freundlich, blickt uns, wie der Dichter ſagt, „mit ihren Kinderaugen freundlich an;“ wir vernehmen überall die Stimme des Geiſtes, der uns zuruft: „hie bin ich;“ wir ſind überall im Vaterhauſe.

Und so, der Naturwelt auch unserer Seits befreundet, mit ihr vertraut, sie erkennend, wie sie überall nur die Kraft und Form des Lebens ausspricht, das Alles hält und trägt, in Allem wirkt, Alles fördert und hebt und verklärt, behaupten wir uns, unangefochten von außen, in eigener Selbständigkeit und Freiheit, und unser Einwirken auf die Naturwelt ist mit ihren und unseren Zwecken harmonisch: denn zum Lichte soll Alles gefördert werden. „Es sehnet sich auch die Natur nach der Herrlichkeit der Kinder Gottes;" und die ganze Regsamkeit der Naturwelt ist, wie früher gesagt wurde, ein fortgesetzter Erlösungsproceß. So herrscht die Seele, begreifend und schaffend, in der Naturwelt um sie her, als Königin derselben, als ihr schönster Schmuck, ihre reichste Blüthe, ihre herrlichste Frucht.

Aber wie wandelt sich die Scene um, wenn die Seele ihr wahres Verhältniß zur Naturwelt verkehret, wenn sie in die Sklaverei derselben versinkt! Hievon haben wir nun noch schlüßlich zu reden. Die scheinbar geringen Zeilen

„Du mußt herrschen oder dienen,
Amboß oder Hammer seyn,"

finden ihre große Anwendung auch auf das Verhältniß der Seele zur Naturwelt. Vor allen Dingen ist zu betrachten, wie die Seele in die Sklaverei der Naturwelt geräth; sodann, in welchem Zustande sie sich, bei dieser Sklaverei, fühlt und findet. Die Seele geräth in die Sklaverei der Naturwelt durch den Nichtgebrauch oder auch Mißbrauch der Kräfte, welche bestimmt sind ihr die Herrschaft über die Naturwelt zu verschaffen und zu erhalten. Jede Kraft, die nicht entwickelt, nicht geübt, nicht gestärkt wird, verkümmert und verzehrt sich in sich selbst, und wird

die Beute anderer, überlegener Kräfte. Dieß begegnet auch dem Verstand und dem Willen, in Folge ihres Nichtgebrauches. Nur durch Verstand und Willen bändiget der Mensch seinen Leib, und beherrscht die ihn umgebende Welt. Wo demnach beide nicht als wirkende Kräfte walten, bemächtiget sich das leibliche Wesen der Seele, und die Naturwelt zwingt dieselbe unter ihr Joch. Wo daher der Verstand nicht zum Denken entwickelt und eingeübt wird, da vermag er auch nicht die Empfindungen der Sinne zur Ordnung und Harmonie, überhaupt zur Einheit zu gestalten und unter seine Gewalt zu bringen, sondern an seiner Stelle herrscht ein Chaos von Vorstellungen, welches der Seele alle Selbständigkeit und Freiheit raubt, und sie in den Strudel der äußeren Welterscheinungen mit sich fortreißt. Wo ferner der Wille nicht zu eigener Macht und Kraft erstarkt ist, indem er nicht als Kraft des Widerstandes und der Selbstbestimmung geübt wurde, da ist er auch nicht im Stande die auftauchenden Gefühle und Triebe, die sich auf leibliche Zustände und Bedürfnisse beziehen, im Zaume zu halten; und die Seele wird eine Beute dieser ungestümen Mahner und Forderer, gehört nicht mehr sich selbst, sondern nur ihren Andringlichkeiten und Impulsen an. Wie mag da die Herrschaft über den Leib bestehen! Die Seele wird eine Dienerin des Leibes, dessen Herrin sie seyn sollte, um durch ihn auch die Herrschaft über die sie umgebende Naturwelt zu erringen. Diese Naturwelt stürmt nun mit unabwendbarer Gewalt, auf die weder zum Angriffe noch zur Vertheidigung gerüstete Seele ein, und alle ihre Lockungen, wie ihre Schrecken, finden die schwache Gegnerin außer Stande sich zu schützen, zu halten, und im festen und freien Stande zu bewahren.

Auf eben ſo gewiſſe, nur verſchiedene, Weiſe verliert die Seele ihre Herrſchaft über Leib und Welt, wenn ſie die ihr zu derſelben verliehenen Kräfte mißbraucht. Sie thut dieß aber, indem ſie den Verſtand und den Willen von den in der unbewachten Seele immerfort regen Lüſten und Begierden abhängig macht, die keineswegs Erzeugniſſe wahrer Bedürfniſſe des Leibes ſind, ſondern von dem natürlichen Hange der Seele zu allem Verbotenen, oder zur Sünde, abſtammen. Auch der gebildetſte Verſtand, auch der kräftigſte Wille kann in die Schlingen dieſer Sirenen gerathen, und geräth unfehlbar hinein, ſobald der gute Geiſt ſeine Herrſchaft über die Seele verliert. Denn alle Kräfte der Seele ſind heilſam nur im Dienſte dieſes Geiſtes, und gereichen zu ihrem eigenen Verderben, ſobald ſie dieſen Dienſt verlaſſen. Verſtand und Wille werden dann zunächſt zu Despoten des Leibes und der Naturwelt, bereiten aber durch dieſe Despotie ihren eigenen Untergang vor. Denn nichts, was gegen die Natur iſt — und alle Lüſte und Begierden ſind es — iſt mit der Vernunft, dem das Leben der Seele erhaltenden Principe, einſtimmig, und es muß demnach alle Thätigkeit des Verſtandes und Willens im Dienſte dieſer verderbenden Mächte zum Verderben dieſer Kräfte und des Lebens der Seele ſelbſt gereichen. Demnach wird ſelbſt der despotiſche Verſtand und Wille eine Beute, ein Sklav, zunächſt der ihn beherrſchenden Mächte, und ſodann der Gegenſtände, auf welche ſich dieſe verkehrten Beſtrebungen beziehen, das heißt: des Leibes, und der Naturwelt.

Es giebt aber nichts Bedauerns- und Beklagenswertheres, nichts Geſunkeneres und Gedemüthigteres als eine Seele, die in Feſſeln ſchmachtet, welche ſie ſich ſelbſt bereitet hat. Sey es, daß ſie durch Nicht-

gebrauch, oder durch Mißbrauch ihrer Herrscherkräfte in den Zustand von Leibes- und Welt-Sklaverei gerathen sey: auf jeden Fall hat sie sich dadurch eine Hölle bereitet: denn der Himmel blickt lächelnd nur in die freie Seele hinein. Eine sklavische Seele ist eine in sich zerrissene, eine gedrückte, eine leidende Seele; und Leiden ist nicht Leben, sondern Sterben. Die Seele geht also in der Sklaverei des Leibes und der Welt ihrem Untergange entgegen; sie ist in einem immerwährenden Fallen und Sinken begriffen. Das Reich der Schwere hat sich ihrer bemächtiget, und sie dem Reiche des Lichts entrissen. Von einem Leben in diesem Reiche ahnet sie nichts mehr; nur im fortwährenden Sinken bis zur Vernichtung findet sie ihr Ziel, und, wenn es noch einen Trost für sie giebt, in der endlichen Erreichung dieses Zieles ihren Trost. Sie ist ein Spiel der Naturgewalten außer ihr und in ihrem eigenen Leibe, eine unglückliche, im eigentlichen Sinne des Worts, Besessene: denn sie besitzt sich nicht mehr. Und Unglücklicheres, Heilloseres kann der Seele nicht widerfahren. Man sage nicht, daß der Weg der bloßen Uncultur, der bloßen Trägheit des Verstandes und Willens nicht zu diesem Ziele führe, zu welchem die Heerstraße der Begierden, des Wahns, des Lasters unfehlbar hinzieht: jene erste Bahn lenkt zeitig genug in die letztere ein; und die Seele wird der Sünde und dem Verbrechen geweiht, eben so wohl dadurch, daß ihre Herrscherkräfte über Leib und Welt nicht geweckt, als daß sie durch Lüste und Begierden irre geführt wurden: denn der Feind dringt unter allen Umständen in die unvertheidigte Veste ein.

Viertes Kapitel.

Verhältniß der Menschenwelt zur Seele.

Was wir unter Menschenwelt verstehen, ist schon im ersten Kapitel dieses dritten Buchs aus einander gesetzt: nämlich alles, was die Menschen sind ohne Gott, d. h. bei allen natürlichen Anlagen und Leistungen dennoch ein verdorbenes Geschlecht. Wir haben im Vorigen die Wissenschaft gerühmt und die Kunst, als die Mittel, durch welche sich der Mensch zum Herrn der Erde erhebt; wir haben dem Verstande und dem Willen, als den Erzeugern der Selbständigkeit und Freiheit*), ihr Recht widerfahren lassen; aber diese Herrschaft und Freiheit, welcher die

*) Hier ist blos von der Freiheit des Zustandes in Beziehung auf das Erdenleben, also vom Gegentheile der sklavischen Abhängigkeit von der Naturwelt die Rede; also allerdings von einem höchst wünschenswerthen und löblichen Zustande, aber doch nur von einem solchen, der in Bezug auf den vollkommen freien Zustand des Menschen, auf den Zustand der Freiheit in Gott, nur ein vorbereitender, eine äußere Bedingung ist.

Menschen in der Zeit doch nur noch als einer Idee nachstreben, macht dieselben noch nicht im geringsten göttlich; sondern, auch wenn sie diese Idee einmal verwirklicht haben sollten, würden sie immer nur an der Spitze der Naturwesen stehen, als durch Freiheit die Natur in sich und außer sich beherrschend. Zu Gott gewendet wären sie darum nicht, eben weil ihr Streben nur auf die Naturwelt und ihre Unterwerfung gerichtet wäre. Sie würden also bei aller errungenen Freiheit und Selbständigkeit ungöttlich bleiben, ja gerade durch dieselbe ungöttlich seyn: denn der Mensch wird erst dann Gottes, wann er ihm seine Freiheit und Selbständigkeit zum Opfer gebracht hat. Es wird sich dieß späterhin entwickeln, und der Widerspruch, in den wir uns hier zu verwickeln scheinen, indem wir dem Menschen das höchste, was er erringen kann oder erringen möchte, für nichts anrechnen, an seinem Orte gelöst werden. Also, wir haben den Menschen, in der Idee wenigstens, so hoch gestellt als er nur immer, als natürlicher Mensch, zu stehen wünschen kann: als Herrn und Gebieter über sich selbst und die Naturwelt um ihn her; ja wir haben es ihm auf diesem Standpunkte sogar möglich gemacht, aus der Natur Gott, und in derselben die Offenbarung göttlicher Kraft und göttlichen Gesetzes erkennen zu lernen, und dadurch zur Andacht, ja zur Anbetung erregt zu werden. Bei allem dem aber bleibt doch der Mensch was er ist, geschieden vom göttlichen Wesen, und seiner nicht theilhaftig: denn die Gottheit bleibt ihm immer noch bloßer äußerer Gegenstand, eben so wie ihm die Welt Gegenstand ist. Wir sagen nicht, daß der Mensch, indem er sich durch Verstand und Willen, durch Wissenschaft und Kunst zum Herrn seiner selbst und der Naturwelt um ihn her zu machen sucht, gegen den göttlichen Willen handelt: denn Gott hat ja

dieſes Streben ſelbſt als ſeinen Willen ausgeſprochen, und es bleibt ja die Aufgabe des Menſchen auch nachdem er ſein Selbſt Gott zum Opfer gebracht: ſondern wir ſagen nur, daß der Menſch dadurch nicht göttlich wird, ſondern immer nur natürlicher Menſch bleibt, eben weil er noch ſich angehört. Und ſo iſt es mit aller Tugend, Weisheit und Kunſt, ja mit der Religion des Menſchen ſelbſt beſchaffen: ſie bleibt immer nur, ſo lange der göttliche Geiſt ſie nicht durchdringt und heiliget, etwas Menſchliches, und darum Verdorbenes: denn nur das Göttliche iſt rein. Was alſo auch die Menſchenwelt, als ſolche, folglich als etwas außergöttliches, auf die Seele, die in ſie eintritt, wirken, was ſie in der Seele anregen und entwickeln, womit ſie auch immer die Seele bereichern möge: etwas Göttliches iſt es nicht: denn was die Welt nicht hat, das kann ſie nicht geben. Dieß mußten wir gleich vorläufig feſtſetzen und an die Spitze der folgenden Betrachtung ſtellen. Wir müſſen aber, die Entwikkelung unſeres Gegenſtandes vorbereitend, noch mehr thun, nämlich was und wie die Menſchenwelt auf die in ſie eingetretene Seele wirken kann und wirkt, voraus im Allgemeinen beſtimmen. Daß die Menſchenwelt auf die Seele, die in ihr zu leben beſtimmt iſt, einwirke, damit ſich dieſelbe entwickele, iſt eben ſo nothwendig als die Einwirkung der Naturwelt auf die Seele zu demſelben Behufe; und die Menſchenwelt thut hiemit den göttlichen Willen, eben ſo wie die Naturwelt, auch wenn ſie, wie dieſe, ſich dieſes Willens nicht bewußt iſt. Was aber, und wie ſie einwirke in die werdende oder auch ſchon ausgebildete Seele, kann dem göttlichen Willen entweder angemeſſen ſeyn, oder auch nicht. Es iſt aber für den erſten Fall wohl zu merken, daß die Menſchenwelt hiebei durchaus kein Verdienſt hat, eben ſo we-

nig als die Naturwelt: denn Gottes Wille muß geſchehen, die Welt mag wollen oder nicht. Daß Eltern ihre Kinder lieben und ihnen alles Gute erzeigen, geſchieht allerdings nach göttlichem Willen, ja aus göttlichem Antriebe: allein dieſer Antrieb kommt eben nicht von ihnen, iſt alſo nicht ihr Verdienſt; wohl aber fällt es ihnen zur Schuld, wenn ſie dieſem Antriebe widerſtehen. Und ſo iſt es überall, wo die Menſchenwelt als ſolche, als eine außergöttliche, gut und nach dem Willen Gottes in die Seelen einwirkt: denn Gott iſt auch in der Menſchenwelt, wie in der Naturwelt, aber die Menſchenwelt iſt nicht in Gott: in Gott iſt nur was er ſich, und was ſich ihm geheiliget hat; und ehe es mit der Menſchenwelt dahin kommt, daß ſie ſich Gott weihe, ſich ihm heilige, wird noch manche Zeit vergehen: dann iſt ſie aber auch keine Menſchenwelt mehr, ſondern eine Gemeine der Heiligen, ein Gottesreich. Die Menſchenwelt wirkt alſo Gutes und Böſes (das letztere eben ſo erfahrungsgemäs als das erſtere,) auf die Seelen ein: jenes nicht durch ihr Verdienſt, dieſes aber durch ihre Schuld, beides jedoch nach menſchlicher, nicht nach göttlicher Weiſe: denn göttlich wirkt der Menſch nur, wenn Gottes Geiſt ſein Geiſt geworden iſt, nicht etwa aber ſchon dann, wann er nach göttlichem Antriebe handelt: denn der göttliche Antrieb (Inſtinct) beſeelt auch die Henne, die ihre Eyer bebrütet, und den Tiger, der ſeine Jungen ſäugt. Und ſo haben wir denn vorläufig beſtimmt, was nnd wie die Menſchenwelt auf die in ihr lebende Seele einwirkt: in letzterer Hinſicht, menſchlicher Weiſe; in erſterer, Gutes und Böſes. Betrachten wir zunächſt das erſte in ſeinem ganzen Umfange, in ſeiner vollen Vortrefflichkeit, und in ſeinen möglichen Folgen: denn es iſt, vermöge der freien Natur der Seele, eben ſo wenig nothwendig, daß

das in sie eingegangene Gute Gutes, als daß das in sie eingedrungene Böse Böses erzeuge.

Was wäre die Seele ohne menschliche Pflege, nachdem sie in ihrem Leibe zur Welt geboren ist? Die Naturwelt erweckt und erhält wohl, aber sie erzieht die Seelen nicht: nur in der Menschenwelt bildet sich die Seele zur Seele aus. Der mütterliche Blick, die mütterliche Rede, die mütterliche Liebe entzündet das innerste Leben der Kindes-Seele: das Leben in Liebe und für Liebe; und die Glaubensfähigkeit der Kindes-Seele entfaltet sich nur in der sie umgebenden freundlichen Menschenwelt, in dem engen Kreise von Eltern, Geschwistern, Verwandten und Freunden, zur Blüthe des Glaubens. Der Glaube, das Element des Seelenlebens, wird nur von Seelen in der Seele geweckt und gepflegt. Zwar auch die Naturwelt nöthiget die Seele zum Glauben; aber sie müßte ihn haben, wenn sie ihn geben sollte: und er erwacht nur im Umgange mit andern Seelen. Der Glaube ist das natürliche Band der Seelenwelt, das sich zuerst vom Herzen des Kindes um das Herz der Mutter, und sodann in immer weitere Kreise fort zieht. Noch ehe das Kind lallen kann, glaubt es, gezogen durch eine natürliche Magie zu verwandten Seelenwesen. Aber es lernt lallen, und reden; und in der Sprache entfaltet die Seele den ganzen Reichthum ihrer Wesenheit. Ohne die Sprache bleibt dieser Reichthum verschlossen wie ein verborgener Schatz. Und diese Sprache, wer anders entwickelt sie, wer bildet sie aus, als die Menschenwelt? Ohne die Menschenwelt bliebe die Seele für die Vernunft-Entwickelung verloren. Wie Sonnenstrahlen wirken menschliche Worte auf die Seele des Kindes ein, und entwickeln die eigene Rede, als die Trägerin der bildenden Seele. An die Sprache knüpft sich

aller Unterricht, und an den Unterricht alle Ausbildung der Seele. Wie durch der Mutter Bruſt das Kind leiblich genährt wird, ſo durch die unterrichtende Rede der ſie Umgebenden die Seele. Und welcher Unterricht iſt nöthiger, iſt köſtlicher als der der Religion? Sind nur die Eltern, ſind nur die erſten Lehrer des Kindes nicht ganz verwahrloſet, tragen ſie nur, wie ferne ſie auch von Gott ſeyn mögen, die Anerkennung Gottes, des Schöpfers Himmels und der Erden in ſich, ſo wecken ſie, auch durch den mit heiliger Scheu ausgeſprochenen Namen Gottes, den Glauben an das göttliche Weſen in der Seele des Kindes. Eine Mutter, die ihr Kind beten lehrt, giebt der Seele deſſelben die Richtung zu Gott vielleicht für die ganze Zeit des irdiſchen Lebens. Daß der Verfaſſer dieſes Werks, bei allen Verirrungen ſeines jugendlichen und reiferen Lebens, ſich dennoch den Glauben an Gott und ſeinen Geſalbten, der ſein Blut für unſere Sünden vergoß, bewahrt hat bis dieſen Augenblick, verdankt er der Mutter, die ihn beten lehrte: „Chriſti Blut macht uns rein von unſern Sünden.“ Mag der Unglaube verhöhnen was er Aberglauben nennt: ein Aberglaube, welcher der Seele einen unerſchütterlichen Frieden giebt, und ſie immer aufs neue in das Element des Heiligen emporhebt, aus welchem „Freude die Fülle und liebliches Weſen ewiglich“ quillt, verdient es wohl, daß man ihm tiefer ins Auge ſchaue und ſehe weß Geiſtes Kind er iſt. Chriſti Blut iſt Chriſti Leben, und Chriſti Leben iſt göttliches Leben, und göttliches Leben iſt Seligkeit. „Wer mein Fleiſch iſſet und trinket mein Blut, (wer mein ganzes Weſen in ſich aufnimmt,) der hat das ewige Leben.“ Dieſe Wahrheit, der Seele in zarter Kindheit eingeimpft, wird unvergängliche Früchte tragen. Herder leitet die ganze Entwickelung und Bildung der Menſchheit zur

Humanität, wie er es nennt, von der Tradition ab. Nun die Tradition; wo hat sie anders ihr Element, als in der Menschenwelt? Es ist wahr: aller Wissenschaft, aller Kunst, liegt Tradition zum Grunde, mündliche oder schriftliche, oder in Denkmalen von Erz und Stein, gleichviel; allein nur durch die Kette der Generationen, über denen der Geist der Geschichte schwebt, wird die Tradition fortgepflanzt; und so lebt die Seele und nährt sich von den Früchten, welche die Menschenwelt im Laufe von Jahrtausenden aufgespeichert hat. Lebendig umgiebt uns, Dank sey es der Tradition, die Menschenwelt des alten Roms, des alten Griechenlands, und des noch ältern Orients. Die Seele schöpft aus allen diesen Brunnen, und würde verschmachten, wenn nicht die vergangene, wie die gegenwärtige Menschenwelt ihr Nahrung reichte. Mag Timon-Rousseau in die einsame Natur fliehen und in ihr alle Schätze der Weisheit zu finden wähnen: er hat vergessen, daß ihn die Menschenwelt erzogen, gebildet, an Kenntniß und Erfahrung reich gemacht, und ihm als Zehrgeld die Elemente der Gedanken mitgegeben hat, durch die er sich in seiner Zurückgezogenheit die Grillen vertreibt. Und woran denkt er denn in seiner Einsamkeit? an die Menschenwelt, die ihn verschmäht, weil er sie verschmähte. Nein! die Menschenwelt ist ein Lebens-Element der Seele; wer sich ihr entzieht, wird entweder ein Wilder, oder ein trauriger Kopfhänger, oder ein wahnwitziger Phantast. Die Menschenwelt ist, wie die Nahrung, so die Arznei der Seele, obschon oft eine ungesunde Nahrung, und eine bittere, ja eine giftige Arznei. Nur durch die Menschenwelt und ihre Hülfe kann die Seele in der Naturwelt bestehen, sich ihr befreunden, sie begreifen, sie beherrschen. Denn, wie gesagt, die Wissenschaft und Kunst ist nur in der Menschenwelt zu

Hauſe, kann nur in ihrer Schule gelernt werden. Und die Tugend? Seele, wo willſt du ſie üben und ausbilden lernen als in der Menſchenwelt? Die Naturwelt fordert dich nicht zur Tugend auf: die Menſchenwelt in jedem Augenblicke deines Lebens und auf die mannichfaltigſte Weiſe. Wo willſt du die Geduld, die Nachſicht, die Freundlichkeit, die Gerechtigkeit, die Sanftmuth, die Verträglichkeit, das Erbarmen, die Milde, kurz jede ſchöne Tugend üben und erproben als in der Menſchenwelt? Die Menſchenwelt giebt alſo den Grund und Boden aller Tugend her, wie das Ackerland den für den Samen. Und nicht blos dieß, ſondern, ſo weit in der Menſchenwelt, als ſolcher, Vollkommenheit möglich iſt, ſind nur in ihr die Muſter aller menſchlichen Tugend zu ſuchen, nach denen ſich die Seele bilden kann: denn die Tugend überhaupt, ja das Leben der Seele überhaupt, als etwas zu Bildendes, kann recht füglich einer Kunſt gleich geachtet werden, die weder ohne Unterricht, noch ohne Muſter erlangt werden kann; und beides kann die Seele nur in der Menſchenwelt finden. Wohl zu merken, daß wir hier nur von menſchlicher Tugend reden: denn für die göttliche hat die Menſchenwelt weder Unterricht noch Muſter: beides muß aus göttlicher Quelle zu uns gelangen, und dieſe ſtrömt uns überreichlich aus Chriſti Lehre und Leben entgegen. Allein die Welt kennet Gott nicht, und alle ihre göttlichen Anlagen prägen ſich nur auf menſchliche Weiſe aus, wie in der Erkenntniß, ſo in der That. Aber auch die menſchliche Tugend bildet die Seele mannichfaltig aus, und bereitet ſie zu der göttlichen vor: denn es giebt keine Kraft, keine Anlage der Seele, die nicht auch menſchlicher Weiſe zur Virtuoſität geſteigert werden könnte. Dieß gilt eben ſo wohl vom Gemüthe und Verſtand, als vom Willen, ohne welchen über-

haupt keine Tugend gedenkbar ist: denn der Weg zu aller Tugend ist die Uebung; und was ist Uebung ohne That, und That ohne Willen? Aber auch an sich ist der Wille der Ausbildung zur Tugend fähig: denn ist nicht die männliche Festigkeit, die Beharrlichkeit und Ausdauer des Willens eine Tugend zu nennen? gewiß wenigstens, wiefern Tugend oder Tüchtigkeit und Kraft dasselbe sind: denn Schwäche und Untüchtigkeit ist doch gewiß keine Tugend? und wie ist Selbstverläugnung, Selbstaufopferung, überhaupt das Verfolgen jedes großen Zwecks, denkbar ohne diese Tüchtigkeit des Willens? So kann sich aber auch der Verstand durch Uebung und Ausbildung zu einer Tüchtigkeit erheben, die wir, sie mag nun als Welt- und Lebens-Klugheit, oder als umfassende und gründliche Einsicht in Wissenschaft und Kunst erscheinen, in ihrer Art immer eine Tugend nennen können: denn auch sie ist das Werk der Mühe und Arbeit. Endlich, das Gemüth anlangend, so ist die Erhebung desselben zur Uneigennützigkeit, zur Opferliebe, zur Freundschaft und Treue gewiß ein wahrer Tugendschmuck in der Menschenseele, der nicht ohne Kampf zu erringen ist. Und nun wollen wir zur Beschämung der heutigen Menschenwelt gestehen, daß, wenn die Alten die Tapferkeit, die Gerechtigkeit, die Klugheit und die Mäßigung als die Grundformen aller Tugend aufstellen, sie die Vorbilder zu diesen Formen weit häufiger und vollendeter aus dem Leben greifen konnten, als dieß in der heutigen Menschenwelt der Fall ist. Griechen und Römer haben für jede dieser Formen ihre Heroen, und viele Einzelne im Volke beeiferten sich diesen Mustern nachzustreben: dagegen in unserer Menschenwelt Genuß oder Vortheil das niedrige Ziel nicht blos der gemeinen Menge, sondern auch vieler höhergestellten Individuen ist. Wollen wir daher menschliche Tugend kennen ler-

nen, so wollen wir uns nicht an die Moralisten unserer Menschenwelt, sondern an die Geschichtschreiber und Dichter der alten wenden: denn auch ihre Dichter sind keine Lügner, sondern erzählen mit Treue und Einfalt die Geschichte, wie menschlicher Thorheit und Schwäche, so menschlicher Weisheit und Kraft. Und hier ist blos von der letzteren die Rede, obgleich es an Ausartung aller Art der alten Menschenwelt so wenig gefehlt hat als der neuen. Allein Mann gegen Mann, wie Schiller sagt, überwinden uns die Alten nach allen Seiten, auf allen Punkten; und es haben darum viele unserer tüchtigen Männer, die eben nur der Menschenwelt angehören, ihre Muster in der klassischen Welt der Alten nicht ohne Vortheil gesucht und gefunden. Jedoch auch das vielbewegte Thun und Treiben der uns umgebenden lebendigen Menschenwelt lockt die Seele auf mannichfaltige Weise und nicht ohne Vortheil zur Nachahmung auf: denn Nachahmung ist der Weg der Seele zu ihrer Ausbildung. Vorzüglich ist, was man Industrie nennt, in ihrer vielverzweigten Verbreitung, ein Reiz zur Thätigkeit und Entwickelung der Seelenkräfte, der nicht ohne heilsame Folgen bleibt: denn alle Zweige der Industrie führen zur Sicherstellung des Lebens, wenn auch zunächst nur des leiblichen. Und ist nicht das leibliche Leben überhaupt eine Bedingung, und zwar die erste und nothwendigste, zu höherer Entfaltung des Seelenlebens? Eine jede Seele, die mit Hunger und Blöße des Leibes, mit Sorgen und Noth des Lebens zu kämpfen hat, ist in der Regel zu gedrückt und eingeengt, um an ihre höheren Bedürfnisse und deren Befriedigung zu denken. Die äußere Beschränktheit, Erniedrigung und Herabsezzung — wir reden menschlicher Weise — beschränkt, erniedrigt auch die Seele, und setzt sie herab. In der bürgerlichen Menschenwelt ist der verachtet, der es

zu nichts bringt und ſein Daſeyn kümmerlich fortſchleppen muß; und die Verachtung Anderer führt auch zur Selbſt-Nichtachtung. So iſt der Lauf der Welt. Wir lernen leicht, wenn Andere nichts von uns halten, auch von uns ſelbſt nichts halten. Die der Welt zugewendete Seele hängt auch von der Welt ab; und wenn ihr die Welt etwas zutraut, traut ſie ſich ſelbſt auch etwas zu, und kommt weiter. Und zu dieſem Weiterkommen ladet die heutige Menſchenwelt in ihrem rüſtigen und gedeihlichen Wirken und Schaffen auf jedem Schritte ein. Die Seele iſt alſo in einer immerwährenden Lebensſchule bei der ſie umgebenden Menſchenwelt, und ſie kann ſich nicht wohl entſchlagen im allgemeinen Strome mit fortzuſchwimmen. Wozu erzieht die Welt ihre Kinder? zur Selbſtändigkeit des Lebens. Und dieß iſt löblich und gut: denn dieſe Selbſtändigkeit muß der Hingabe der Seele an ein höheres Daſeyn und Wirken vorausgehen.

Aber was iſt das Leben der Seele ohne Liebe und Freude?: was das Leben der Pflanze ohne den wohlthätigen Sonnenſtrahl. Und dieſe Gerechtigkeit müſſen wir der Menſchenwelt widerfahren laſſen, daß ſie für beide, Liebe und Freude, reichlich ſorgt. In der Freude nämlich finden wir das allgemeine Lebenselement des Gemüths, in der Liebe den Brennpunkt aller Freude. Um nun von dem Höchſten zuerſt zu reden, kommt nicht ſchon der werdenden Kindes-Seele die Liebe der Mutter entgegen? neigt ſich ihr nicht das Herz des ernſten Vaters mit Freundlichkeit zu? wird nicht die Seele des Knaben wie des Mädchens von den Geſchwiſterſeelen der Geſpielen umfaßt? und die Herzen des Jünglings und der Jungfrau, ſchlagen ſie nicht beſeligend für einander? Iſt nicht die Gatten-Liebe und Treue der Himmel auf Erden?

und kennt der Greis eine schönere Freude als die Liebe zu den Enkeln? Ueberhaupt die Liebe zu seines Gleichen an Gesinnungen, Neigungen, Bestrebungen, ist sie nicht wohlthätig, belebend, erquickend für die Seele, wie der Thau für die Pflanzen? Ja, nur in der Liebe gedeiht die Seele, und die Menschenwelt ist voll von Liebe, sie ist ihr unveräußerliches, unvergängliches Erbtheil. So lange es Seelen giebt, wird es auch Liebe geben, und in der Liebe Beseligung. Und nun die Freude überhaupt. Die Naturwelt ist reich an Freude für die Seele, aber die Menschenwelt ist es weit mehr; ja alle Freude an der Naturwelt, die Menschenwelt lehrt sie erst recht genießen, macht sie erst vollständig. Sehnen wir uns nicht im einsamen Naturgenusse nach einer theilnehmenden Seele? Empfindet die Seele nicht die Wonne des Frühlings, die Pracht des Sonnenaufgangs, die Erhabenheit des gestirnten Himmels, im reinsten Vollgenusse, nur mit der befreundeten, mit der geliebten Seele? Selbst der Genuß der Gaben der Naturwelt, der stärkenden Nahrung, des herzerfreuenden Weines, wird er nicht im freundlichen Kreise erhöhet, veredelt? Aber auch abgesehen von den Reizen der Naturwelt fließt der Seele aus der Menschenwelt in sich und für sich der reichste Quell der Freude zu. Das vertraute Gespräch, die gesellige Lust, wie erheitern, wie erquicken sie die Seele! Welche Lust beseelt schon die Spiele der Kinder! Vielleicht die reinste, die höchste im ganzen Leben, wie es über die Menschenwelt ausgegossen ist. Werden doch die Kinderjahre, und eben in Beziehung auf den innigen Genuß in ihren Spielen, als die schönsten des Lebens gerühmt! Doch jede Jahreszeit des Lebens hat ihr Schönes, ihr Angenehmes, das aus geselliger Freude hervorquillt. Die geselligen Spiele, Tänze, Uebungen der Jugend, wie reich sind

ſie an Freude! Ein heiterer Kreis von Freunden reiferern Alters, wie weiß er ſich mannichfaltig-angenehm nach der Mühe und Arbeit des Tages zu beſchäftigen und zu ergetzen! Wie wohl thut es dem Greiſenalter, beim trauten Kamin vergangene Zeiten zurückzurufen! So ruft die geſellige Menſchenwelt in jeder Jahreszeit des Lebens ſich die Freude herbei, und zwar in jedem Stande, in jeder Gegend, auf dem Lande wie in den Städten. Welchen Reiz, welche Freude gewähren die Volksfeſte, der Landleute wie der Bürger, wenn ſie nur vom echten Geiſte der Fröhlichkeit beſeelt ſind. Und wenn den höheren Klaſſen der Menſchenwelt die Luſt des natürlichen Lebens und der natürlichen Freude weniger fließt, ſo öffnet ſich ihnen ein anderer Quell, für den ihr Sinn vorzüglich ausgebildet iſt: die Freude an der Kunſt. Und wie mannichfaltig, wie überſchwenglich reich iſt die Kunſt! Und iſt ſie nicht ein Erzeugniß, ein reines Erzeugniß der Menſchenwelt? Mit Recht ſagt Schiller rühmend in ſeinem begeiſterungsvollen Gedicht an die Künſtler:

„Die Kunſt, o Menſch, haſt du allein!“

Die Muſik, im Geſange ſowohl, als in den Harmonien der muſikaliſchen Inſtrumente, welches Entzücken gewährt ſie dem Herzen, ſie, faſt mehr noch als die Poeſie, ganz eigentlich die Kunſt für das Herz: denn ſie ſpricht deſſen Sprache, die reine Sprache des Gefühls, als Inſtrumental-Muſik, ohne allen Begriff und ohne Worte, als bei welchen der Verſtand der mitgenießende, wie der mitarbeitende Theil iſt. Nicht minder aber auch die Poeſie, die uns die ſchönſten Seelen aus der größten Entfernung der Räume und Zeiten im Nu herbeizaubert, ſey es um unſere Seele zu gleichen Gefühlen zu ſtimmen, oder ihr die Begebenheiten der Vor- und Mit-Welt

vor das Auge des Geistes zu stellen, oder uns zu geistig Mit-Handelnden im bewegten Menschenleben zu machen. Und hier eröffnet sich der Seele eine eigene, eine neue Kunstwelt: die des Theaters. Das Drama in allen seinen Gattungen, wie es auf der Bühne erscheint, welche reiche Quelle von Genüssen eröffnet es. Wie zieht es die Seele an sich! Was wir immer mehr an der täglich zunehmenden Lust an theatralischen Darstellungen gewahr werden. Aber es giebt noch andere Künste, welche zwar an sich geräuschlos und still, dennoch einen nicht minder tiefen und lebhaften Genuß gewähren. Die Bildhauerkunst, die Mahlerei, die Skulptur, mit allen ihr verwandten Künsten, welche Genüsse bereiten sie sämmtlich dem kunstgeübten Auge des Kenners, und sogar ungeübten des Nicht-Kenners! Welche Lust, sich in den Sammlungen von Kunstschätzen aller Art zu ergehen, und in ihren Räumen, wie die Biene in Blumen, zu schwelgen! Alles dieß ist zu bekannt als daß hier eine bloße Andeutung nicht gnügte. Und alle diese Lust und Freude bereitet die Menschenwelt und giebt sie jeder empfänglichen und dafür gebildeten Seele zu genießen. Und mit welchem Gewinne für das Leben! Nicht blos das Erlernen, nein auch das Genießen der Künste, verschönert, bereichert, veredelt das Leben der Seele, und macht es für ein schöneres Daseyn empfänglich.

Und so wirkt die Menschenwelt, gleich der Naturwelt, ja noch bestimmter, eindringender als diese, erregend, erweckend, belebend, entwickelnd und ausbildend in die Seele ein, und hilft sie nach allen Richtungen ihres Lebens sich entfalten und ausgestalten. O, wenn sie es hiebei bewenden ließe, wenn blos ein heilsamer und belebender, nicht auch ein giftiger und tödtender Hauch aus ihr in die Seele ein-

dränge! Aber leider ist auch das letztere, gemeiner Erfahrung zu Folge, der Fall, und die Vortheile der Lichtseite werden von den Nachtheilen der Schattenseite nur zu oft aufgewogen. Wir dürfen uns der Betrachtung der letzteren nicht entziehen, um so weniger, da der ursprüngliche Hang der Seele zum Bösen, nicht in der Naturwelt, sondern lediglich in der Menschenwelt seine Nahrung findet. Wir nannten die Menschenwelt, gleich zu Anfange dieses Kapitels, verdorben. Nun möchte zwar alles, was wir bis hieher von dem Guten und Schönen, ja menschlich-Großen in dieser Welt, gesagt haben, den eben wiederholten Vorwurf Lügen zu strafen scheinen: allein bei näherer Betrachtung wird sich ergeben, daß er dennoch eine nur zu sicher begründete Wahrheit enthält. Wir haben in dem ganzen Verlauf unserer Darstellung das Menschliche dem Göttlichen entgegengestellt. Und mit Recht. Wäre das Menschliche göttlich, so würde die Menschheit nicht Welt, nicht außer-göttliches Wesen, sondern sie würde ein Gottes-Reich seyn. Wo ist sie aber dieses? vor der Hand, und so lange es eine Geschichte giebt, nirgends. Die Menschenwelt ist eine in sich abgeschlossene Welt, die in ihrem eigenen Elemente, in dem Elemente der Selbstheit lebt, und folglich, weil dieses rein das ihrige, weil und in wie fern es nicht vom göttlichen durchdrungen ist, in dem Elemente der Selbstigkeit. Allerdings kann der natürliche Mensch nicht anders empfinden und wirken als in sein Selbst hinein, und aus seinem Selbst heraus. Dieß ist sogar göttliche Ordnung. Allein dieses Selbst soll den Strahl des göttlichen Geistes in sich aufnehmen und wiederstrahlen. Dieß ist aber auf keine andere Weise möglich als daß das Selbst sein natürliches Wesen, seine natürlichen Bestrebungen vergesse und verläugne und geistiges (göttliches) Wesen, statt

seiner selbst, empfinde und wirke; kurz, nicht anders als daß der Geist die Stelle des Selbst einnehme: denn wo das Selbst ist, ist der Geist nicht. Die Seele soll also das Selbst, das sie von Natur ist und besitzt, aufgeben und dem Geiste opfern. Wäre und hätte sie kein Selbst, so könnte sie dieses Opfer gar nicht bringen; und darum muß es, selbst göttlicher Ordnung nach, eine Selbstheit geben. Allein, bringt die Seele jenes Opfer, so lange sie der Welt angehört? Seit Menschen-Gedenken lebt jede Seele der Menschenwelt in ihr Selbst hinein, und aus ihrem Selbst heraus, d. h. sie behauptet ihren natürlichen Standpunkt. Und darum ist sie, im Gegensatze gegen das Göttliche, selbstisch. Jedes Selbst ist, so lange es ein Selbst bleibt, auch selbstisch; so wenig dieß auch bei Allem, was wir in der Menschenwelt groß, schön und edel nennen, der Fall zu seyn scheint. Allerdings ist unser Selbst ein Samenkorn des Göttlichen; allein so lange es nicht vom Göttlichen befruchtet ist, geht es auch nicht zur göttlichen Frucht auf, sondern bringt durch sich nur menschliche, d. h. vergängliche Frucht hervor. Nur wenn das Vergängliche zerstört wird, indem es sich in Göttliches auflöset, kann das Ewige gedeihen. Daher ist alle menschliche Weisheit, Kunst und Tugend vergängliches, nichtiges Wesen, so sehr es auch, vom menschlichen Standpunkte aus, bewundert und gepriesen werden möge. Die Seele lebt und arbeitet, ohne vom Ewigen begeistet zu seyn, nur in die Zeit, d. h. in das an sich Leere, Nichtige, Vergängliche, oder bestimmter, nur in den Schein, nicht in die Wahrheit hinein, so sehr sie sich auch, in der Welt des Scheins, um Wahrheit bemühe: denn nur durch das Ewige erhält das Zeitliche wahrhaften Gehalt, und wird zum Keime des Ewigen befruchtet. Alles, was lediglich in der Zeit und

für die Zeit geschieht, ist taube Blüthe. Die taube Blüthe trägt aber das Verderben schon in sich. Die ganze Menschenwelt also ist, ohne vom Ewigen begeistet und durchdrungen zu seyn, eine solche taube Blüthe, d. h. etwas dem Verderben, dem Untergange Entgegengehendes, und darum schon in sich Verdorbenes. Und so ist unser Vorwurf gerechtfertiget, wenn wir die Menschenwelt, als solche, d. h. als ungöttliche, eine verdorbene nennen. Allerdings fällt es uns nicht blos schwer, sondern unmöglich, dieses von unserm natürlichen Standpunkte aus einzugestehen; und diese unsere Behauptung wird demnach auch Vielen nicht blos ungerecht, sondern sogar thöricht erscheinen. Allein dennoch bleibt es gewiß: „daß Gott allein wahr ist, und alle Menschen sind Lügner;" denn wer nicht in der Wahrheit ist, der ist in der Lüge; und wir sind eben menschlicher Weise überall vom Schleier der Maja umgeben; wir belügen uns selbst, ohne es zu wissen. „Aber — wird man sagen — hast du denn nicht selbst eingestanden, daß viel Gutes in der Menschenwelt, auch als solcher, ist und geschieht?" Ja, es ist und geschieht, aber nur durch Gott, der alles Gute wirkt nach seinem Wohlgefallen, und der die Menschen, auch wider ihr Wissen oder Wollen, zu Werkzeugen des Guten macht; und er thut dieß durch Gefühle und Triebe, die nichts weniger als der Seele freie That, sondern göttliche Einrichtung sind, so daß die Seele sich des Guten, was aus jenen Impulsen hervorgeht, nicht rühmen darf. So ist z. B. der Trieb der Eltern-, vorzüglich der Mutter-Liebe nichts weniger als aus der Quelle eigener Gedanken und Entschlüsse, d. h. aus menschlicher Freiheit entsprungen. Denn wie Gott in der ganzen Naturwelt und durch sie mittelbar wirkt und schafft, warum nicht auch in der

Menschenwelt und durch sie, und für sie? da sie ja nicht dem Untergange bestimmt ist, sondern ewigem Leben! Allein, wie gesagt, was die Welt wahrhaft Gutes hat und thut, ist nicht ihr Werk, sondern Gottes; und so ist sie, obschon an sich verdorben, dennoch die Beförderin von allerlei und reichlichem Guten, aber ohne ihr Verdienst und Würdigkeit, so lange sie das Göttliche in ihrem außergöttlichen Wesen vollbringt. Wenn der Sonnenstrahl durch die Nebel dringt und den Erdkreis erhellt, sind es die Nebel, die den Erdkreis erhellen? Nein! Wir wissen nicht was wir thun, wenn wir Gutes thun, so lange wir weltlich gesinnt sind; aber wir wissen wohl was wir thun, wenn wir Böses thun; und dieß ist die Strafe, die auf dem sündigen Menschengeschlechte ruht, und die nur durch göttliche Vermittelung gehoben werden kann. Wenn daher die Welt, d. h. die außergöttliche Menschheit, schon in dem, was sie Gutes schafft und wirkt, keinen Anspruch auf Gottes Wohlgefallen hat, wie viel weniger kann sie diesen Anspruch haben in dem was Böses in ihr geschieht und aus ihr hervorgeht? Thut sie im ersten Falle nichts Verdienstliches, so thut sie im zweiten etwas rein Verdammliches. Und daß sie dieß thue, wer will daran zweifeln? Schlage jedes Blatt in der Weltgeschichte, d. h. eben in der Geschichte der ungöttlichen Menschheit nach, schlage nach jedes Blatt in deiner eigenen Lebensgeschichte, Seele, die du dieses lieset, und du wirst finden, daß die Menschenwelt, neben dem guten Waizen, den sie nicht gesäet, voll von Unkraut ist, das aus ihr selbst hervorschießt, und aus ihr auch in dich hinein gewurzelt hat, und hundertfältige Frucht trägt. Ja, du wirst finden, daß alles Böse, was in dir ist, durch die Menschenwelt in dir entwickelt worden. Willst du sagen: ich finde mich nicht böse, also kann auch

die (Menschen-) Welt nicht böse seyn: so denke an den heiligen Spruch: „So Jemand sagt, ich habe keine Sünde, so betrügt er sich selbst, und die Wahrheit ist nicht in ihm.“ Und diesen Spruch wirst du nicht Lügen strafen, wenn du aufrichtig bist. Nur wer durch und durch in dem Elemente der Sünde untergetaucht ist, erkennt sein sündiges Wesen nicht: denn er hat nicht, woran er es erkenne: er hat den guten Geist von sich gewiesen, und athmet nur im Geiste des Bösen. Daß es aber dahin mit dem Menschen kommt, davon trägt die Welt die Schuld, die die ursprünglich unschuldige Seele mit ihrer Schuld vergiftet. Können böse Beispiele sogar gute Sitten verderben, wie viel mehr eine Seele, die noch ganz ungebildet und der Unsitte wie der Sitte offen ist! Hiemit soll nicht gesagt seyn, daß die Seele nicht der Einwirkung des Bösen entgegen komme: denn wir wissen es und haben es bereits eingestanden, daß in uns Allen von Hause aus ein Hang zum Bösen wohnet, daß in uns Allen ursprünglich nichts Gutes ist. Nur verdorben sind wir nicht von Hause aus, d. h. wir sind noch unschuldig, wenn wir zur Welt kommen; aber die Fähigkeit zur Schuld, ja den Hang zur Sünde und Schuld bringen wir Alle mit uns zur Welt. Und dieser Hang ist der Keim des Bösen, welcher ersticken und keine Frucht bringen würde, wenn er nicht in der Menschenwelt seinen Fruchtboden fände. Wäre die Menschenwelt eine heilige Welt, so käme das Böse in uns nicht zum Leben, und unsere Seele reifte durch das Böse nicht dem Tode entgegen; so aber finden wir in der Menschenwelt den Vorrath alles Bösen reichlich aufgespeichert vor. Oder ist, so lange die Menschenwelt besteht, kein Mord und Todschlag, kein Betrug und keine Lüge, kein Ehebruch und keine Hurerei, kein unnatürliches Geschlechts-Laster, ist kein Fressen

und Saufen, kein Stehlen und Rauben, kein Verläumden und Afterreden, kein Haß und keine Feindschaft, kein Neid und keine Mißgunst, kein Geiz und keine Habsucht, keine Hartherzigkeit, keine Tücke und keine Falschheit, keine Grausamkeit, keine Scheinheiligkeit, überhaupt kein Frevel gegen das Heilige, keine Gotteslästerung und Gottesverläugnung, keine Treulosigkeit und kein Verrath, keine Bestechung und Verführung, ist kein Ehrgeiz, keine Ruhmsucht, kein Stolz, keine Eitelkeit, kein Hochmuth, keine Selbstgnügsamkeit, keine Selbstsucht, als die Wurzel alles Uebels, in der Menschenwelt gewesen und aus ihr hervorgegangen? Wir haben, bei diesem flüchtigen und unvollständigen Verzeichnisse des mannichfaltigen Bösen, mit den tödtlichsten Früchten des Giftbaums angefangen und mit der tiefsten Wurzel desselben, mit der Selbstsucht geendiget. Und wuchert das Unkraut der Selbstsucht nicht überall, wohin wir nur in der Menschenwelt blicken? Wer sucht nicht das Seine? Nicht blos in Besitzthum und Herrschaft, sondern sogar in Liebe und Freundschaft haben wir uns selbst im Auge. Ja, nicht blos in dem was wir an uns bringen wollen von äußerem und innerem Besitze, der so mannichfaltig ist als die Gegenstände der Welt sind, sondern auch in dem was wir geben und leisten, sind wir der Mittelpunkt, von welchem Alles aus-, auf welchen Alles zurückgeht. Willst du die Welt belehren, bessern, beglükken: sie soll sich auf deine Weise belehren, bessern, beglücken lassen. Deine Philosophie ist die wahre Philosophie, dein Rath der wahre Rath, dein Geschmack der wahre Geschmack. Was sich dir entgegenstellt, weiß nicht was es will; was dir Beifall zollt, oder gar schmeichelt, ist selbst Beifalls- und Achtungs-werth. Daher die falsche Münze der Complimente, die durch die ganze Welt cursirt, und

überall für echte, wie ausgegeben, so angenommen wird. Man hat mit einander stillschweigend den Vertrag gemacht sich gegenseitig zu belügen; und die ganze Conventionswelt ist eine Welt der Lüge. Und noch handelt es sich hier nicht um Leidenschaften, um Wahn und Vorurtheile, um Aberglauben und Unglauben, die sich gegenseitig bekämpfen und zu vernichten suchen, noch weit weniger um Laster, die eben so gern Proselyten machen wie andere Auswüchse der menschlichen Natur: denn es liegt ein eigener Reiz in der Verführung; und der Böse und Verworfene will Andere gar zu gern zu sich herabziehen, damit er nur nichts Besseres über sich erblicken möge. Und in diese Welt der Sünde wird die Seele, wenn sie in die Menschenwelt eintritt, man kann wohl sagen, hinabgestürzt. Wie viele unschuldige Kinderseelen werden aus der Wiege in die Arme einer frevelvollen Mutter oder Amme gehoben, und mit der Milch der Schande und des Verbrechens gesäugt! Wie viele unschuldige Knaben und Mädchen erhalten ihren ersten Unterricht in der Schule des leiblichen und geistigen Verderbens! Wie viele noch unverdorbene Jünglinge und Jungfrauen fallen in die Schlingen der Verführung und des Lasters! Wie viele Männer und Frauen, die bisher untadelhaft wandelten, werden von den Lockungen und Reizungen ihnen bisher unbekannter Ausschweifungen bethört! Auf jedem Schritte in das Leben lauert der Feind des Guten, oft verkleidet in den Engel des Lichts, den unerfahrnen Seelen auf! und auch wohl erfahrenere lassen sich von ihm berükken. Das Jagen nach Genuß, nach Reichthum und Ehre, kurz nach allem, was man in der Welt Güter nennt, wie ist es doch so gemein in der Welt, wie gehört es doch zur Tagesordnung! Der verderbliche Luxus, die Sucht nach außen zu glänzen, die sich bis in die geringsten im Volke, die dienende

Classe, verbreitet haben, wie viel mehr sind sie in den höheren zu Hause! Wie werden die Kinderseelen schon bei Zeiten in dieses Element des Weltlebens eingeweiht und dem baldigen Lebensüberdruß zugeführt! Kurz, das Welt-Leben und Treiben, es ist die Quelle aller Verführung, aller Verschlechterung, aller Verwahrlosung der Seelen, jedes Alters, jedes Standes, jedes Geschlechts. Siehe da das Böse, womit die Menschenwelt die Seelen vergiftet!

Fünftes Kapitel.

Verhältniß der Seele zur Menschenwelt.

Wir haben die Seele dem Samenkorn, die Menschenwelt dem Fruchtboden verglichen: jetzt wird sich die Richtigkeit dieses Vergleichs bestimmter ergeben. Ihre eigentliche freie Natur, ihr ganzes moralisches Wesen, entwickelt die Seele, sey es zum Guten oder zum Bösen, nur in der Menschenwelt. Man könnte sagen: nur unter Seelen wird die Seele zur Seele. So nahe der Leib der Seele ist, wiefern sie Kraft ist und Leben, so weit steht er doch von der Seele ab, wiefern sie Seele ist. Dasselbe gilt von der Naturwelt, so nothwendig, so unentbehrlich sie auch zur Entwickelung des Seelenlebens ist. So nahe sie der Seele tritt, bleibt sie ihr doch fremd; sie ist nicht ihres Wesens. Der Seele ist nur die Seele verwandt, ja gleich. Darum wird auch die Seele, sobald sie nur zu sich selbst erwacht ist, mit unwiderstehlicher Gewalt zur Seelenwelt gezogen. Gleiches sucht Gleiches. Die Seele, als bildende Kraft, findet ihres Gleichen in der Naturwelt:

denn die ganze Naturwelt ist bildende Kraft. Aber als bildende Kraft ist die Seele auch noch nicht Seele. Sie ist und wird es erst als Gemüth, und sie ist Gemüth durch ihren Glauben und ihre Liebe. Der Glaube sucht den Glauben, die Liebe die Liebe; und beides ist in der Naturwelt nicht zu finden. Wohl glaubt die Seele an die Naturwelt, wohl liebt sie die Naturwelt, aber sie findet in ihr keinen Gegenglauben und keine Gegenliebe: beides kommt der Seele erst aus der Seelenwelt entgegen; und die Menschenwelt ist die Seelenwelt. Ihr strebt die Seele zu, wie das Würzelchen der Pflanze dem Mutterboden, und rastet nicht bis sie in ihr eingewurzelt ist. Nun erst findet sie Nahrung für ihr eigentliches Leben, nun erst wächst sie und entfaltet sich zur Blüthe und reift zur Frucht: des Guten oder des Bösen. Der vorwaltende Charakter des einen oder des andern bestimmt den Charakter der Seele. Oft wird eines von beiden so in den Hintergrund gedrängt, daß es gar nicht vorhanden zu seyn scheint; und dennoch ist es da; der günstige Augenblick bringt es zum Vorschein. Wie aber auch die Seele sich in der Menschenwelt und durch sie gestalte, es ist ihr eigenes Werk: denn es ist das Werk der Freiheit. Aber kann die Seele in der Menschenwelt gut, d. h. göttlich werden, da diese selbst, als solche, nicht gut, sondern ungöttlich ist? denn daß und wie sie in derselben böse werden könne, begreifen wir wohl: aber das Gegentheil scheint unmöglich. Und so ist es auch, wiefern wir unter gut göttlich verstehen. Die Seele kann in der Menschenwelt nur so gut werden als diese selbst ist, also nur menschlich-gut. Wie sie dieß werde, haben wir jetzt zu entwickeln; aber auch das Gegentheil: denn in diese beiden Richtungen theilt sich das Verhältniß der Seele zur Menschenwelt. Be-

trachten wir aber zunächſt überhaupt, wie die Seele, und was in ihr durch die Menſchenwelt geweckt und aufgeregt wird, und wie das alſo Geweckte und Aufgeregte in die Menſchenwelt eingreift.

Das Erſte, was in der Seele durch die Menſchenwelt geweckt wird, kennen wir ſchon: es iſt ihr Glaube und ihre Liebe. Der Mutterblick, das Mutterwort weckt beides, und die Seele des Kindes gießt die Fülle des erwachenden Herzens zunächſt in das Mutterherz aus. Die zarte Liebe der Kindesſeele ſpricht ſich zuerſt als Dank aus: denn das freundliche Anſchmiegen des Kindes an die Mutter deutet den Dank an, den es empfindet, indem ihm bei ihr wohl iſt. Die Mutter iſt der Himmel des Säuglings. Aber das Kind ſchmiegt ſich auch an die Mutter an, wenn es ſich fürchtet, wenn es von etwas Feindlichem erſchreckt wird. Worauf deutet dieſes Anſchmiegen hin? auf das Vertrauen, auf den Glauben, den das Kind zur Mutter hat. Bei der Mutter fühlt es ſich ſicher, in ihrem Arme geſchützt, an ihrem Buſen geborgen. Alſo geweckt zu den ſchönſten Gefühlen der Menſchheit, und gekräftiget in ihnen, theilt die Seele ihre Spenden der Liebe und des Glaubens weiterfort an die ſich ihm nahende Menſchenwelt aus. Das Kind liebt jeden freundlichen Menſchen und hegt Glauben zu ihm. Und der Vater? weckt er nichts in der Seele des Kindes? Wohl! und etwas nicht minder ſchönes und gutes: er weckt die Ehrfurcht. Jede reine Kindesſeele hält urſprünglich den Vater für das höchſte Weſen: es kennt nichts höheres als den Vater, vorausgeſetzt daß dieſer dem Kinde in Vater-Würde erſcheint, daß er ein Mann iſt: denn die Kraft erweckt Ehrfurcht, wie die Milde Liebe. Und ſo ſchließt ſich Ein Strahl der Seele nach dem andern auf, geweckt von der äußeren Erregung der Menſchen-

welt. Freude, Scherz und Spiel um das Kind her, weckt in seiner Seele die verwandten Triebe; die Thätigkeit, die Geschäftigkeit umher, weckt den Nachahmungstrieb, die Grundlage aller übrigen Bildung; und die Gesellschaft der Kinder, die das Kind umspielen, weckt den Geselligkeitstrieb, aus welchem sich die zartesten Neigungen, die edelsten menschlichen Tugenden entfalten. Im Geselligkeitstriebe ruht das Bedürfniß des gemeinschaftlichen Wirkens zu Einem Zwecke; das Bedürfniß der bürgerlichen Vereinigung zum Staat: er ist die Quelle der Gesetze, der Wissenschaften, der Künste, der Sitten: denn alle Aeußerungen der Intelligenz, der bildenden Kraft und der moralischen Thatkraft gehen von eingepflanzten Trieben aus. Hier ist keine Willkühr, keine Verabredung; alles strenge Nothwendigkeit bei aller Freiheit. Aber die Gesellschaft lockt auch den Selbsttrieb hervor, und mit ihm Zank und Streit und Zwietracht, und Feindschaft, und Haß, und Verletzung und Verbrechen. Unvermeidlich: die Menschenwelt ist eine selbstische Welt. Daher wächst das Unkraut mit dem Waizen aus der Seele; und wohl ihr, wenn sie bei ihrem ersten Erwachen wenig Unbill an sich erblickt. Und dennoch erweckt auch dieser etwas Gutes: das Gefühl des Rechts und den Haß der Ungerechtigkeit. Es ist bewundernswerth wie zeitig in der Kindes-Seele das Gefühl für Recht und Unrecht erwacht. Man hüte sich es zu beleidigen: denn nichts verbittert das reine Daseyn so sehr, nichts verscheucht so sehr das Vertrauen und den sichern Glauben, als wenn die Seele des Kindes gewahr wird, daß ihr oder andern Seelen Unrecht geschieht. Daher jede ungerechte Strafe, jede ungerechte Entziehung eines Gutes, eines Genusses, die Seele beleidiget, zur Wiedervergeltung, zur Rache aufruft. Noch mehr, die reine, die noch unentweihte Seele hat zunächst einen Abscheu vor allem Unreinen.

Daher, wenn die Seele um ſich her Scheu vor allem Unreinen, Schmutzigen, das Menſchliche entehrenden, erblickt, auch leicht in ihr die heilige Scheu und Scham erregt wird, die ſie ſpäterhin als Schutzengel durch das Leben begleitet. Aber eben ſo ſehr kann die Schamloſigkeit durch ſchamloſe Umgebung geweckt und gefördert werden. Hier wird die Seele bei ihrem erſten Auslaufe ins Leben vergiftet, vergiftet durch die Geſellſchaft, durch die Menſchenwelt die ſie umgiebt. Und ſo regt überall Gleiches das Gleiche auf. Beide, Laſter und Tugenden der Umgebung aus der Menſchenwelt, ſind Funken, welche die Seele zu gleicher Flamme entzünden. Willkühr und Ungebundenheit, Faulheit und Lüderlichkeit, Unmäßigkeit, Genußſucht und Habſucht, Eigennutz und Selbſtſucht, Neid und Haß, und wie die Furien der Menſchenwelt alle heißen, ſie ſtecken gemeinhin — nicht nothwendig, aber gewöhnlich — eben ſo an, wie die Bewahrung der Schranken, wie Fleiß und Ordnung, Mäßigkeit, Enthaltſamkeit, Freigebigkeit, Theilnahme und Mitleid, von menſchlicher Umgebung geübt, die Seele zu gleichen Geſinnungen erwecken, bilden, fördern. Wie? es käme alſo zuletzt darauf hinaus, daß ſich die Seele in dasjenige Verhältniß zur Menſchenwelt ſtellt, in welches ſich dieſe zu ihr geſtellt hat? und Gemüth, Erkenntnißkraft — denn auch der Verſtand lockt den Verſtand hervor — und Wille, wären durchaus abhängig von der umgebenden Menſchenwelt?: Iſt dem ſo? So eben wurde geſagt: nicht nothwendig, aber gewöhnlich. Wie iſt dieß zu verſtehen? auf die Weiſe: daß die Seele leicht, ja natürlich, den Anklang von außen, von der verwandten Seelenwelt, wiedergiebt, vermöge ihrer Sympathie, ihres Nachahmungstriebes, ja ihres Bedürfniſſes äußerer Erregung überhaupt; daß ſie aber auch energiſche Kräfte in ſich trägt, deren Brennpunkt die Freiheit iſt: wir meinen die moraliſche Kraft oder

das Selbstbestimmungsvermögen zur Freiheit, vermöge deren, vereiniget mit Einwirkungen höherer Art, sie nicht gezwungen ist, den äußeren Einwirkungen zu folgen; kurz, daß die Seele auch etwas für sich ist, und für sich seyn und haben will, abgesehen von allem was ihr von außen geboten wird, es sey Gutes oder Böses. Dieses allgemeine, und wahrhaft ursprüngliche, Verhältniß, in welchem die Seele zur Menschenwelt steht, abgesehen von aller Berührung, die sie von derselben erfährt, muß vor aller Betrachtung ihrer besondern, durch den Umgang mit der Menschenwelt eintretenden combinirten Verhältnisse, erst noch auseinandergesetzt werden, um die Schuld oder das Verdienst der Menschenwelt um die Seele, oder auch die Schuld oder das Verdienst der Seele in ihrem Verhältniß zur Menschenwelt, gehörig abwägen zu können. Eine Betrachtung, welche nicht wenig Gewinn für die Seele selbst, Behufs ihrer Selbsterkenntniß, und folglich auch Selbstwürdigung, bei sich führt.

Wir nehmen zu diesem Ende den Vergleich der Seele mit dem Samenkorn wieder auf, nicht um damit etwas zu beweisen, sondern blos um die Darstellung des Folgenden anschaulicher zu machen. Das Samenkorn trägt, was es werden soll, in sich, zwar nicht sichtbar, aber dennoch der Anlage, wir dürfen wohl sagen, der Idee nach, vorgebildet. So die Seele. Wir dürfen im Allgemeinen annehmen, nicht daß sie böse, sondern daß sie gut werden soll. Ihre allgemeine Anlage ist auf das Gutseyn, ja auf das Heiligseyn, abgesehen. Und hiemit ist auch ihre Idee ausgesprochen. Alles andere was sich noch als Anlage in der Seele vorfinden mag, dient als Mittel zu diesem Zweck; den Hang zum Bösen ausgenommen; wiewohl man die-

sen nicht sowohl als eine An-lage, denn vielmehr als einen An-flug zu betrachten hat. Liegt nun die Idee der Güte oder Heiligkeit in der Seele, so liegt auch die Kraft dazu in ihr: denn was wäre das für eine Idee, die nicht nach Realisirung strebte; und was wäre das für ein Streben, das nicht von Kraft geleitet würde? Die Seele besitzt also, wenn sie in die Wirklichkeit, in das Leben tritt, eine Kraft zur Güte oder Heiligkeit. Es ist dieß eine innere, eingeborne, wesentliche Kraft der Seele, die durch kein anderes Element vernichtet werden kann. Es ist die oftmals genannte moralische Kraft. Und diese Kraft ist der Widerhalt gegen alle äußere Einwirkung, die auf das Nicht-gut-seyn gerichtet ist, ja gegen den Hang der Seele zum Nicht-gut-seyn selbst. Hierinne liegt es, besagter Maßen, daß die Seele von der Menschenwelt, wiefern sie böse ist und Böses wirkt, trotz ihres eigenen Hanges zum Bösen, nicht muß angesteckt werden. Und dieß ist etwas höchst Bedeutendes. Allein die Seele hat noch Neben-Stützen gegen die schädliche Einwirkung der Menschenwelt. Die Triebe der Seele, wie sie sich im Gemüth, in der Erkenntniß-Kraft und in der bildenden, so wie endlich in der Willenskraft aussprechen, sind ursprünglich der angegebenen Idee angemessen: sie sind die Mittel für ihren Zweck. Gemüth, Erkenntnißkraft, Wille, sind als der Menschenseele verliehene Güter, ihrem Ursprung und ihrer Einrichtung, so wie ihrem Streben nach, ursprünglich gut. Die Seele ist darum noch nicht gut: denn gut kann sie nur durch ihr eigenes Thun werden; allein die Kräfte und Eigenthümlichkeiten, die ihr gegeben sind, sind aus der Hand des Schöpfers als gut hervorgegangen. Wie wenig ist also die Seele genöthiget das Böse der Menschenwelt als solches aufzunehmen und

zum Bösen zu verarbeiten! Allein auf der andern Seite muß die Seele ebenfalls nicht das Gute, was aus der Menschenwelt in sie eingeht, als solches aufnehmen und zu Gutem verarbeiten: denn es sträubt sich gegen das Gute der Hang zum Bösen, der, wie wir wissen, in der Seele zugleich mit der Kraft zum Guten erwacht. Und hiezu kommt noch etwas, das gar sehr mit in Anschlag gebracht werden muß: nämlich das von den Eltern ererbte besondere Naturell, welches sich vorzüglich im Temperament, aber auch in der Charakteranlage ausspricht, indem der Charakter des Menschen nicht blos das Werk der freien That ist. Es giebt von Hause aus — dieß läßt sich nicht läugnen: die Erfahrung spricht zu stark dafür — eben so wohl Seelen mit bösem, als mit gutem Naturell, welches nicht das Werk ihrer Freiheit, aber doch der Freiheit, der elterlichen nämlich ist. Diese Seelen scheinen allerdings der sie bestimmenden Menschenwelt wenig oder nicht widerstehen zu können. Ist dem wohl also? Es wurde unter andern Hemmungsmitteln des aus der Menschenwelt kommenden Bösen auch „höherer Anregungen" gedacht. Es giebt aber, über die Anregungen der Welt und der Seele selbst hinaus, keine höheren als die des Geistes, die uns das Bewußtseyn, in welchem sie erscheinen, stets als jenen ersten entgegen, beurkundet, sobald diese die Seele gefährden. Und zwar werden wir immer finden, daß, je größer die Gefahr ist, desto kräftiger der Geist warnt. Kurz, der Geist, den wir also vernehmen (schlichthin Vernunft genannt) steht mit den feindlichen Antrieben in der Seele nicht blos im Gleichgewicht, sondern hat auch über dieselben, unendlich wie er ist, ein unendliches Uebergewicht; welches er zeigt, sobald er nur dazu aufgefordert wird, d. h. sobald die Seele nur seine Hülfe will. Nun gehört ein böses Naturell allerdings zu den feindlichsten An-

trieben. Um so sicherer können wir also darauf rechnen, daß, wo es in einer Seele erscheint, sein Gegner, der Geist, warnend, rathend und helfend mit desto größerer Kraft erscheinen wird: denn schon jede Kraft in der Naturwelt hat ihre Gegenkraft, die sie in Schranken hält, warum sollte diese Ordnung nicht auch in der Seelenwelt Statt finden? Allein diese Frage ist sogar überflüssig: die innere Erfahrung, das Bewußtseyn selbst macht sie unnöthig, indem es unsere Behauptung factisch bestätiget. Und so hat ein böses Naturell in der Seele, in welcher es waltet, kein größeres Gewicht als jeder andere Impuls von außen, und die Seele vermag es, gemahnt vom Geiste, durch den Willen zu überwinden, als welcher das wahre Wunderhorn ist, das den Beistand des Geistes herbeiruft. Was aber das gute Naturell betrifft, so versteht es sich von selbst, daß dieses dem Geiste keinen Eintrag thut. Demnach stünde die Seele gegen alle schädlichen Einflüsse vermöge ihrer Einrichtung gerüstet und gewaffnet da; und eine Nothwendigkeit durch die Menschenwelt böse zu werden, wenn die Seele in feindlicher Umgebung lebt, ließe sich eben so wenig nachweisen, als uns die Erfahrung zeigt, daß bei einer dem Guten günstigen Umgebung die Seele nothwendig gut werden muß. Denn wie oft erreicht die reinste und sorgfältigste Erziehung ihren Zweck dennoch nicht! Aber auch auf der andern Seite, wie oft ist die verdorbenste Umgebung nicht im Stande eine Seele zu verderben! Es giebt Beispiele von Seelen, die in einer höchst verdorbenen Menschenwelt um sie her aufwuchsen, und die sich dennoch ihre Reinheit bewahrten und zum Guten bildeten. Verbrecherische Eltern haben nicht selten gute Kinder, so wie umgekehrt gute Eltern nicht selten Verbrecher erziehen. Wodurch wird also das Verhältniß der Seele zur Menschenwelt bestimmt? oder genauer: wie wird die

Seele in der Menschenwelt gut oder böse? Dieß ist die besondere Aufgabe die wir noch zu lösen haben.

Erstlich also: wie wird die Seele in der Menschenwelt gut, d. h. menschlich-gut? Es ist hier vorerst nöthig daß wir uns erinnerlich machen, was unter menschlicher Güte zu verstehen ist. Es ist dieß eine blos relative Güte; (denn die absolute wäre Heiligkeit;) demnach blos eine Tüchtigkeit oder Tauglichkeit für das Leben, in welches die Seele gesetzt ist, d. h. für das irdische, oder das Weltleben, welches eben so wohl die Natur- als die Menschen-Welt in sich begreift, also für das, was wir mit Einem Worte Weltbürgerschaft nennen können. Demnach: wie wird die Seele zur Weltbürgerschaft tauglich? Hier stehen die Alten, Griechen und Römer, als Muster vor uns: denn sie gehörten ganz der Welt, der Naturwelt, wie der Menschenwelt an, indem sie sich mit beiden in die innigste Vertraulichkeit und Harmonie zu setzen suchten. Diese Alten faßten zunächst die Naturwelt weit reiner, weit mehr in ihrer Kraft und Lebendigkeit auf als wir, verstanden, gebrauchten, genossen sie besser, als wir, mit aller unserer Wissenschaft und Kunst. Sie waren Schüler, Vertraute, Freunde, Liebhaber der Natur. Ihr ganzes Leben war, auf menschliche Weise, ein Naturleben, einfach und reich, wie das der Naturwelt selbst. Zu diesem Leben wurden ihre Seelen zunächst gebildet, in einfacher Erziehung. Bei den Griechen hieß das Gesetz dieser Sitte Schönheit, bei den Römern Kraft. Die Seelen Beider waren in dieser Hinsicht ganz in ein leibliches, äußerliches Leben wie ausgegossen: in dem Leben der Leiber, die sich bald mehr mit Anmuth, bald mehr mit Kraft bewegten, erblickte man das Leben ihrer Seelen. Daher war ihre Erziehung in dieser Hinsicht ganz gymnastisch.

Welche Gewandtheit, welche Kräftigkeit der Gestalten in ihren gymnastischen Kämpfen, Uebungen, Spielen! Das Ideal der Seelen wurde hier zu einem Ideal leiblicher Vollkommenheit, und sprach sich als solches in Lust und Liebe aus. Die Seele lebte vollständig im Leibe und durch den Leib, befreundet mit den Elementen und Kräften der Natur. Himmel und Erde, Land und Meer, Hain und Flur waren die Zeugen, gleichsam die Mitgenossen dieses fröhlich-sinnlichen Lebens, soweit es eben ein Naturleben war. Aber es war noch mehr: es war bürgerliches, in einem weiteren und höheren, in einem lebendigeren und edleren Sinne als unser bürgerliches Leben. Die Freiheit war seine Seele; und der Staat war eine Bildung der Seele zur Freiheit: d. h. nicht zur Anarchie, sondern zum gemeinsam-ungehemmten Bestehen Aller unter dem Schutz der Gesetze, deren Grund und Zweck die Freiheit war. Wenigstens gilt dieß von den Zeiten vor dem Verfalle dieser Völker. Allerdings gab es Kämpfe und Kriege, aber sie galten alle der Freiheit des Vaterlandes, dessen Liebe ihre höchste Liebe war. Und so wurden denn diese Seelen zum ersten für die Natur, zum zweiten für die Freiheit erzogen und gebildet. Und wie gern fügten sie sich dieser Bildung! Sie selbst ist die natürlichste für den Menschen: in ihrem Gedeihen fühlt er sich, menschlicher Weise, am wohlsten; nach ihr strebt er mit aller seiner Kraft; wie hätten die Seelen ihr Hindernisse entgegensetzen sollen? Sie gediehen, sie wurden, auf ihre Weise, gut, mit seltenen Ausnahmen, ehe der Verfall hereinbrach. Es ist, vom menschlichen Standpunkte aus, eine Lust, eine Wonne, in jene Zeiten menschlicher Vollkommenheit zu blicken, aus welcher sich menschliche Weisheit, Kunst und Tugend gleichsam von selbst entwickelte,

und wie aus üppigem Boden freiwillig hervorwuchs. Diese Zeiten sind vorüber; eine höhere Aufgabe hat unser Geschlecht; aber immer noch leben wir, wenn gleich der Geist bildend über uns schwebt, in der Naturwelt, wie in der bürgerlichen, und die Seelen wollen für beide ausgebildet seyn: sie können es nur durch zweckmäßige physische und bürgerliche Erziehung, nach dem Muster der Alten. Unsere Menschenwelt ist aber in beiderlei Hinsicht verwahrloset, und die Seele hat tausend Kämpfe zu bestehen, wenn sie sich mit ihr, die eine Welt der Convention geworden, in ein richtiges Verhältniß setzen will. Noch aber strahlt einer jeden Seele, wenn sie nur auf ihn blicken will, der Leitstern der Alten, die Natur, für die physische, wie für die psychische Entwickelung entgegen in Einheit, Einfalt, Wahrheit. Und so begegnet die Natur dem Geiste, nicht als Gegnerin, sondern als Dienerin; und die Seele wird, mitten im Gewühl der Menschenwelt, menschlich-gut, wenn sie ihrer eigenen Natur in physischer, ästhetischer, intellectueller und moralischer Beziehung nicht untreu wird. Und es giebt solche Seelen! Indem wir aber der bloßen Natur hier so viel zuzuschreiben scheinen, wollen wir uns dadurch vor Mißverständniß verwahren, daß wir bemerklich machen, wie die Natur in der Menschenseele aufhört etwas blind-zwingendes zu seyn, wiewohl sie nie aufhört etwas mit Nöthigung leitendes zu bleiben, analog dem Instinct bei den Thieren, obgleich nicht zwingend wie dieser. In der Menschenseele nimmt dieser Naturinstinct den Charakter des Gewissens an; und wir haben eben so wohl ein physisches, ästhetisches, und intellectuelles Gewissen, als ein moralisches. Haben wir nicht einen inneren und sicheren Weiser, physisch, gegen das Unmaß, ästhetisch

gegen das Häßliche, intellectuell gegen den Widerspruch? Dieses uns Gewiß-machende was ist es anders als Gewissen? Diesem also überall, wie sie dazu angemahnt wird, zu folgen, ist der Weg für die Seele, auch in und mit der Menschenwelt in Eintracht mit sich selbst zu leben und in dieser Eintracht ihre Kräfte zu entfalten, d. h. menschlich-gut zu seyn.

Wie wird aber die Seele in der Menschenwelt böse? Dieß ist das zweite was noch zu beantworten ist. Allerdings reizt und lockt die Menschenwelt nur gar zu oft und zu stark die Seele an, dem inneren Führer, dem Gewissen, untreu zu werden. Hiezu kommt noch der eigene Hang zu dieser Untreue: das Gelüst der Seele. Allein wir wissen schon daß beides nicht über die Seele siegen würde, wenn sie nicht selbst die Waffen streckte. Und leider geschieht dieß, während sie sich in der Menschenwelt zum Leben entwickelt und fortbildet, nur gar zu häufig. Woher kommt dieß? Daher, daß vor der Freiheit der Naturtrieb, vor der Erkenntniß die Unwissenheit, und vor dem Zuge zum Geiste, der Zug zur Welt herrschend ist. Ist dieß aber die Schuld der Seele? ist es nicht natürliche, ja göttliche Einrichtung? Allerdings eben so gewiß nicht das erstere, als es gewiß das letztere ist. Aber durch alles dieß wird auch die Seele noch nicht böse; es ist damit nur die Möglichkeit böse zu werden, für sie gegeben; und gegen die Wirklichkeit sind gar mancherlei Anstalten getroffen. Erstlich, der Naturtrieb, weit entfernt etwas Böses zu seyn, führt die Seele richtig, so lange er nicht aus seinen Schranken weicht. Und daß dieß nicht geschehe, dafür sorgt der ihm zum Führer gegebene Schmerz, der seine Stimme erhebt, sobald sich der Trieb äußerer Verlockung er-

giebt. Allein wenn die Lockung zu stark wird, siegt sie auch über den Schmerz. Dieß sollten die ersten Erzieher der Seele verhüten; und wenn es nicht geschieht, ist es ihre Schuld. Die Seele nähert sich hiedurch dem Bösen. Zweitens, anlangend die Unwissenheit, so kann sie der Seele gleichfalls nicht zur Last gelegt werden, und ist auch nicht schädlich, so lange die Seele keine Wahl hat. Daß sie, wenn die Wahlfähigkeit eintritt, durch Erkenntniß verdrängt werde, ist ebenfalls die Sorge der Seelenbildner, welche abermals die Schuld tragen, wenn dieß nicht geschieht. Inzwischen ist dennoch die Seele durch Unwissenheit der Ueberlistung des Bösen ausgesetzt: sie wird mit dem Bösen, das ihr fern bleiben sollte, vertraut. Endlich, was den Zug zur Welt betrifft, so ist dieser auf keine Weise zu vermeiden: denn er ist nothwendig. Die Seele, nicht zur Welt gezogen, würde auch nicht in ihr leben wollen, und sich folglich gar nicht entwickeln. Nun ist aber das Böse in der Welt, in der Menschenwelt. Die Seele demnach, dem Bösen schon nahe, schon vertraut, wird unwiderstehlich zu ihm hingezogen: sie wird böse. Und dennoch nicht nothwendig! Die Welt, zu der die Seele hingezogen wird, ist ja nur die Außenwelt, die äußere Bedingung ihres inneren Bestehens; noch gar nicht die böse Welt, als für welche in der Seele noch keine Stimme spricht. Die Gefahr ist also noch nicht so groß, als es den Anschein hatte. Die Seele wird also durch den Zug zur Welt noch nicht böse; doch abermals: sie kann es werden, wenn sie sich von dem Bösen in der Welt fesseln läßt. Hiegegen sollte freilich auch die Erziehung wachen, eben so wie gegen die Schrankenlosigkeit des Triebes, und gegen die Unwissenheit. Thut sie was sie soll, so ist die größere Wahrscheinlichkeit da, daß die Seele nicht böse werde: denn wenn die Erziehung sich bemüht

gegen die Gewalt des Triebes die Freiheit zu wekken, das Dunkel der Unwiſſenheit durch das Licht der Erkenntniß zu verſcheuchen, und gegen den Zug zur Welt den Zug zum Geiſte in der Seele aus ſeinem Schlummer zu erregen, ſo iſt der Seele die herrlichſte Laufbahn aufgethan. Aber auch wenn dieß Alles nicht geſchieht, iſt darum doch die Seele noch nicht verloren. Zu ſeiner Zeit ruft der Trieb ſelbſt die Freiheit hervor, die Unwiſſenheit reizt zur Erkenntniß, der Zug zur Welt weckt, wie eine Geburtswehe, den Geiſt zum Gegenſtreben; und die Seele, durch ihre Einrichtung zur Beſinnung gelangt, vermag den Weg des Lebens zu gehen. Aber ſucht ſie ihn nun dennoch nicht, da ſie frei iſt, da ſie ihn erkennt, da ſie zu ihm gezogen wird: ſo iſt es ihre Schuld, und durch ihre Schuld wird ſie böſe. Denn ſie gehorcht dem Gelüſt mehr als dem gegen das Gelüſt ſtrebenden Geiſte, und hat gleichwohl, und fühlt die Kraft dem Gelüſt zu widerſtehen. Die Menſchenwelt, mit aller ihrer Verführung, thut hiebei wenig. Sie hat nicht ſo viel Gewicht als der abmahnende Geiſt, wenn die Seele ſich nicht ſelbſt mit in die Wagſchale legt. Allein wie oft wird nicht die Seele von der Menſchenwelt ſelbſt aus abgemahnt, zurückgewieſen vom Böſen! Stürzt ſie ſich dennoch in den Strudel, ſo beweiſet ſie zwar ihre Freiheit, aber ihre Freiheit zum Verderben; und ſie muß ſich ſagen und bekennen: ſie ſelbſt habe ſich verwahrloſet.

Sechstes Kapitel.

Primat der Welt über die Seele.

Die Seele, wie wir gesehen und aus Erfahrung wissen, erwacht in der Welt, entwickelt sich in der Welt, und richtet auf sie ihr ganzes Wesen und alle Kräfte ihres Daseyns, so lange kein höherer Ruf an sie ergeht und sie diesem Rufe nicht folgt. Zwar haben wir schon verschiedentlich des Geistes gedacht als eines in der Vernunft und durch sie die Seele mannenden und berathenden: allein theils wird die Stimme des Geistes im Gewissen wenig gehört oder gar überhört, theils ist seine Leitung, so lange er selbst nicht eine höhere Verbindung eingegangen ist und sich dem Ursprunge seines Wesens geeiniget hat, eben nur auf die Welt und die Angelegenheiten der Seele in der Welt gerichtet. Allerdings stammt von ihm alles Recht und alle Gerechtigkeit, so weit diese auf der Erde zu finden sind, ja sein Werk ist auch alles, was die Welt von Weisheit, Tugend und Religion aufzuweisen hat; allein es ist dieß alles, auch wenn es noch so rein ist, nur ein Streben nach dem Höch-

ſten, deſſen Gegenſtand in dem Welt-Elemente, und ſo lange die Seele von ihm umfangen iſt, nicht erfaßt, nicht errungen, nicht beſeſſen werden kann. Und wo erſcheint es rein? wo zeigt es ſich nicht mit irdiſchen Schlacken auf mancherlei Weiſe vermiſcht und getrübt? Fragen wir die ganze Weltgeſchichte durch, ſo weit ſie uns die edelſten Beſtrebungen der Menſchen erzählt, fragen wir die Geſchichte der Philoſophie, welche uns die Weisheit, die der Staaten, welche uns die Tugend, die des Cultus, welche uns die Religion der Zeiten aufbewahrt hat: überall werden wir das Weltliche dem Höheren anklebend und es verunreinigend finden, und wo dieß nicht, doch wenigſtens den Flug nach dem Höheren hemmend und beſchränkend. Wenn die wahre Weisheit die Erkenntniß der Wahrheit iſt, welche alte oder neue Weltweisheit hat uns in den Beſitz dieſer Erkenntniß geſetzt? Wenn die wahre Tugend die Heiligkeit iſt, welcher alte oder neue Weltſtaat hat ſie, als ſeine ſchönſte Frucht, gezeugt? Wenn die wahre Religion die Liebe iſt, welcher Cultus in der Weltgeſchichte zeigt ſie uns auf? Ueberall finden wir die Wahrheit mit Irrthum, die Reinheit mit Selbſtigkeit, die Liebe mit Haß vermiſcht, das heißt, das Höhere vom Niederen getrübt und zu ihm herabgezogen. Es giebt keinen Unſinn, der nicht irgend einmal für Weisheit, keine Frevelthat, die nicht irgend einmal für Tugend, keinen Aberglauben, der nicht irgend einmal für Religion gegolten hätte. Hat man nicht aus dem Chaos, aus der Materie, ja aus dem Nichts die Welt und alles Leben entſpringen laſſen? hat man nicht die Rache für Pflicht, den Selbſtmord für groß und edel gehalten? hat man nicht, bald in viehiſcher Wolluſt, bald in der Grauſamkeit der Menſchenopfer, Religion zu pflegen gewähnt? hat man nicht ſelbſt das böſe Princip göttlich verehrt? Wahn, Selbſtſucht

und Aberglaube haben stets in der Welt das Wahre, das Gute, das Göttliche verdunkelt, verunreiniget, verunstaltet. Und alles dieß, wo noch immer das Streben nach dem Höheren rege war, wo es sich, wenn auch in noch so leisen Anklängen, hervordrängte. Und wie häufig ist Wahrheit, Tugend, Religion ganz bei Seite gelegt, ja verspottet, ja einst sogar, als sich alle geistige Schönheit in reiner Gestalt zeigte — nicht aus der Welt erzeugt, aber in die Welt tretend — von dieser Welt gehaßt und verfolgt, ja geopfert worden? Kurz, der Geist erscheint in der Welt als ein fremdes Princip, und wo er nicht von ihr zurückgedrängt wird, wird er doch in ihre Endlichkeit und Beschränkheit herabgezogen. Wenn dieß dem Geiste geschieht, welcher der Welt nicht angehört: was wird der Seele geschehen, die der Welt so ganz angehört, die ohne dieselbe sich nicht entwikkeln, ohne sie nicht bestehen kann, ja deren natürliche und nächste Richtung lediglich nach der Welt hin gegeben ist? Was sich aus aller bisherigen Betrachtung vermuthen läßt, ist gewiß: nämlich daß die Welt in aller Hinsicht und unter allen Umständen das Primat über die Seele behaupten werde, so lange nicht übernatürliche Ereignisse und Einflüsse diesem natürlichen Verhältnisse Eintrag thun. Und die augenfällige Darlegung dieses Primats ist unsere letzte Aufgabe in diesem dritten Buche, welches die Seele lediglich in Beziehung auf die Welt betrachtet hat.

Allein kommt uns hier nicht sogleich ein bedeutender Einwurf entgegen, der unsere ganze Behauptung zu vernichten droht? Haben wir nicht, wenigstens was die Naturwelt betrifft, dargethan, daß, in Beziehung auf sie, Freiheit und Selbständigkeit die eigentliche Aufgabe der Seele sey, zu deren Lösung diese auch bereits bemerkliche Schritte gethan

habe, ſo daß die endliche Erreichung dieſes Zwecks mit hoher Wahrſcheinlichkeit zu erwarten ſtehe? Und iſt nicht, auch in Beziehung auf die Menſchenwelt, das Streben der Seele nach Freiheit und Selbſtändigkeit unverkennbar? Was man nur immer, auf dem Gebiete des Weltlebens, eine edle Seele nennt, ſie kennt kein höheres Streben in der Menſchenwelt, als das nach Selbſtändigkeit und Freiheit. Woher denn der Haß der Tyrannei? woher denn die heilige Glut für Freiheit und Vaterland? woher denn die heldenmüthigen Opfer in alter und neuer Zeit um dieſes edelſte aller Lebensgüter, die Freiheit, zu erringen? Ja, ſehen wir nicht ſogar in der geringſten Menſchenklaſſe dieſes Streben vorwalten als das Ziel der ſauerſten Lebensmühe? Um was müht ſich denn der gedrückte Dienſtbote, und faſt noch mehr, möchte man ſagen, der eigentliche Sklav, als um Freiheit und Selbſtändigkeit? Unaustilgbar iſt dieſes Streben der Seele: und jedes eingeborne Streben iſt beſtimmt zuletzt ſein Ziel zu erreichen. Was wollen wir denn alſo? verkürzen wir nicht die Rechte der Seele auf die Welt, — und wo anders als in ihr kann Freiheit und Selbſtändigkeit ihren Thron aufſchlagen, — indem wir unbedingt das Primat der Welt über die Seele als etwas Entſchiedenes aufſtellen? Dieſer Einwurf muß zunächſt beſeitiget werden; aber iſt dieß geſchehen, ſo iſt auch dadurch zugleich unſere Behauptung beſtätiget: denn herrſcht die Seele nicht über die Welt, ſo herrſcht die Welt über die Seele, da es am Tage liegt, daß beide als Kräfte gegen einander wirken, und daß, wenn nicht etwa eine Harmonie dieſer Kräfte zu Stande kommen kann (was wir ſpäterhin erwägen werden) entweder Stillſtand, d. h. Tod, oder Ueberlegenheit der einen über die andere das Reſultat ihres Kampfes ſeyn muß. Wir geben nun vor allen Dingen das

Streben der Seele nach Freiheit und Selbständigkeit, nicht blos in der Naturwelt, sondern auch in der Menschenwelt, zu. Die ganze Weltgeschichte ist eigentlich die Beurkundung dieses Strebens. Allein die Weltgeschichte erzählt uns auch, wie wenig dasselbe, in der Naturwelt nicht minder als in der Menschenwelt, seinem Ziele nahe gekommen ist. Aber ist dieß nicht ein förmlicher Widerspruch? haben wir nicht das Gegentheil hievon, wenigstens in Beziehung auf die Naturwelt, an seinem Orte gnüglich dargethan? So scheint es; jedoch wir haben es auf dem Standpunkte gewöhnlicher menschlicher Ansicht gethan, d. h. das Streben der Seele und ihr Ziel ganz nahe zusammengerückt. Wir hätten die Natur der Seele verleugnen müssen, hätten wir anders verfahren wollen. Doch schon dort (Buch III. Kap. 3.) haben wir die mögliche Herrschaft der Seele über die Naturwelt reell nur auf unsere Erdenwelt beschränkt, und blos ideell (in der Wissenschaft) auch auf das Universum ausgedehnt. Genau betrachtet aber scheint uns das Universum nur zur Ahnung des Zukünftigen, Unendlichen und Ewigen, die Erde aber mit allem was darinnen ist, zur Benutzung der Gegenwart gegeben zu seyn, so daß wir uns nur frei und selbständig in ihr regen lernen sollen, ohne sie deshalb in der That zu beherrschen. Ja, die Elemente und Erzeugnisse der Erde dienen uns, und wir lernen sie unserm Dienste anzueignen, ohne daß wir deshalb wahrhaft ihre Herrn und Meister würden. Hat darum Feuer, Wasser, Luft und Erde weniger Gewalt über uns, weil sich diese Elemente zur Förderung unserer kleinen Zwecke hergeben? Zerstört nicht der Blitz, die Wasserfluth, der Sturm, das Erdbeben oft in Einem Augenblicke, was Jahrhunderte mühsam gebaut haben? Tödtet uns nicht das Gift des Minerals, der Pflanze, des Thieres selbst, ungeachtet

wir mit unserer Herrschaft in alle diese Reiche eingedrungen sind? das Gold und Silber das wir graben, der Acker den wir pflügen, der Weinberg den wir bauen, das Roß das uns trägt, ja der Hund der uns folgt, ist alles dieß nicht mehr unser Herr als wir die seinigen sind? Wir sind durch unsern Besitz, durch unsere Herrschaft selbst, an diese Stoffe, Kräfte, Wesen, gebunden. Wären wir von ihnen los, so hätten, so beherrschten wir sie nicht. Sie erregen, sie richten, sie fesseln unsere Kräfte: wo bleibt da, in Beziehung auf sie, die Freiheit, die Selbständigkeit? Frei und selbständig in Beziehung auf die Naturwelt wären wir nur, wenn wir, unabhängig von ihr, sie beherrschten. Wie ist aber Herrschaft ohne Berührung, Berührung ohne Gemeinschaft, Gemeinschaft ohne Wechselwirkung, Wechselwirkung ohne Abhängigkeit denkbar? Wir schmeicheln uns also, ja wir täuschen uns, wenn wir meinen Herren der Naturwelt zu seyn indeß wir ihr dienen, ja wahrhaft dienen: denn die Naturwelt bedarf solcher Kräfte wie die unsrigen sind, um sich zu lösen aus ihren Banden, um sich zu steigern, zu veredlen, zu vollenden; und wir werden, ohne unser Wissen und Wollen in ihre Dienste genommen. Aus diesem Gesichtspunkte sehen wir gewöhnlich unser Verhältniß zur Naturwelt gar nicht an; und dennoch ist es nicht minder wahr als jenes, wo wir durch die Beihülfe der Naturwelt an Freiheit und Selbständigkeit gewinnen; aber nur durch ihre Beihülfe, folglich in steter Abhängigkeit von ihr. Die Ansicht von unserer Herrschaft über die Naturwelt, und von unserer eigenen Freiheit und Selbständigkeit in Beziehung auf dieselbe, ist also einseitig, und demnach falsch: denn dasjenige, ohne welches ich keinen Augenblick leben kann — und dieß ist die Naturwelt — herrscht über mich, nicht ich über jenes. Hiemit

wollen wir nicht geſagt haben, daß die Freiheit und Selbſtändigkeit der Seele, der Natur gegenüber, eine Chimäre ſey: ſondern wir wollen ſie nur auf das Gebiet zurückverweiſen, auf welches ſie gehört, nämlich auf das des inneren Seelenlebens, und wiefern die Seele etwas für ſich ſelbſt iſt.

Eine ganz ähnliche Bewandtniß hat es nun mit der Freiheit und Selbſtändigkeit der Seele in der Menſchenwelt. Wir wiſſen, daß die Seele ohne die Menſchenwelt nicht leben, nicht gedeihen kann: ſie iſt alſo ſchon in dieſer Hinſicht von ihr abhängig, und zwar durchaus und ohne allen Rückhalt. Die Menſchenwelt, wie wir wiſſen, empfängt die neugeborne Seele, erzieht ſie, bildet ſie aus zu künftiger Wirkſamkeit, zu künftigem Selbſtbeſtand, aber ohne ſie darum eben ſo wenig aus ihrer Gewalt als aus ihren Augen zu laſſen. Der Staat iſt der Mutterſchoos, der die Seele, nachdem ſie ſelbſtändig geworden, in ſich aufnimmt, trägt und nährt; und der Staat, und jeder einzelne Nachbar richtet die Augen auf das Leben der Seele, die in ſeinem Elemente wirkt und ſchafft, und nöthiget ſie über ſich zu wachen und ſich zuſammen zu faſſen, um kein Aergerniß zu geben. Und geſchieht dieß, ſo wird eine jede Seele bald gewahr, daß ſie ſich hier in einem Elemente der Abhängigkeit befindet. Aber eine Seele nun, die aus dem Geräuſche der Welt entflohen, oder dem Staatsleben entrückt iſt, die Seele des Einſiedlers, des auf eine wüſte Inſel Verſchlagenen, iſt ſie nicht frei und ſelbſtändig? darum gewiß noch nicht, daß ſie von der Umgebung der Menſchenwelt geſchieden iſt: denn dieſe begleitet ſie auch in die Einöde und an das Meer-umſpülte Ufer des fernen Eilands. Welche Kämpfe hat der Einſiedler mit der Welt zu beſtehen der er ſich freiwillig, doch nein, im Zwange eines falſchverſtandenen

Gewiſſens, entzogen hat! Alle ſeine Anfechtungen kommen aus der Menſchenwelt her, der er ſich entzogen hat: ſie geißelt ihn mit den Lockungen des Ruhms, der Ehre, der Liebe, und jedes geſelligen Genuſſes, deſſen Sklav er ſonſt war. Er iſt es noch; nur die Kette iſt verlängert. Und der arme Verlaſſene auf ſeinem Eilande, wie ſehnt er ſich in ſein Vaterland, unter ſeine Freunde, zu ſeinen Lieben zurück! Auch fern von ihnen wellt er bei ihnen, abhängig, gebunden. Aber ſelbſt diejenigen, welche die Herrſcher der Erde genannt werden und von denen einige in der Welt-Geſchichte als vorzügliche Gewalthaber bekannt ſind, haben ſie etwa, indem ſie über Millionen gebieten, Freiheit und Selbſtändigkeit für ſich errungen? Was ſind ſie denn ohne die die ihnen dienen? ſelbſt mit der Genialität und Herrſcherkraft eines Napoleon, nicht mehr als die Seele ohne den Leib. Wurden nicht die römiſchen Weltgebieter von ihren Legionen gehoben und geſtürzt? Sank nicht Cäſar, der das Glück ſelbſt zu beherrſchen ſchien, unter den Dolchſtichen derer, die er Freunde nannte? Sind nicht die morgenländiſchen Despoten die Sklaven ihrer Sklaven? Und wären die Herrſcher an nichts gebunden, ſo ſind ſie es an ihre Pflichten, und nur in der treuen Erfüllung derſelben können ſie auf Freiheit und Selbſtändigkeit Anſpruch machen. Und iſt dieſe Pflichterfüllung nicht ein Dienſt? Und welcher Menſch unter Menſchen iſt von dieſem Dienſte frei? Die Seele kann ſich alſo wohl in der ſie umgebenden Menſchenwelt einer inneren Selbſtändigkeit und Freiheit erfreuen; aber indem dieſe nur der Lohn ihrer Tugend iſt, die nicht ohne Wechſelverkehr mit der Menſchenwelt Statt finden kann, iſt ſie auch in dieſer Hinſicht an die Welt gebunden. Und wäre ſie es nur auf dieſe Weiſe! Denn wer iſt ſo weiſe und tugendhaft, daß er ſich

rühmen könne diese Freiheit und Selbständigkeit errungen zu haben? Wir hangen von so manchen kleineren oder größeren Bedürfnissen, Neigungen, ja Leidenschaften ab, durch welche uns die Welt an sich gebunden hält und an ihrem Seile zieht. Uns zieht das Bedürfniß des leiblichen Bestehens, das Bedürfniß so manches sinnlichen, ästhetischen, intellectuellen, ja moralischen Genusses, — wie der der Liebe und Freundschaft ist, — durch welches alles uns die Welt, die hier allein Befriedigung geben kann, fesselt und festhält. Uns zieht der Trieb des Schaffens und Wirkens, des Erkennens und Bildens nach der Welt hinaus, und bindet uns an sie. Uns lockt und reizt der Besitz von Geld und Gut, von Ehre und Ansehen, von Amt und Würde; und wie die Begehrungen alle heißen mögen die unsern Busen entzünden. Alles dieß bestätiget unsere Abhängigkeit von der Welt und unsere Täuschung, wenn wir uns frei und selbständig wähnen.

Aber noch ist nicht vollständig bewiesen was wir zu beweisen hatten; daß, wenn unsere Seele nicht über die Welt herrscht, die Welt über unsere Seele herrsche und folglich das Primat besitze. Noch kann man einwenden, daß es genügsame, sich selbst beherrschende Seelen gebe, die, nur Weniges bedürfend und mit Wenigem zufrieden, der Welt keine Herrschaft über sich einräumen, sondern im Kreise ihres stillen, anspruchlosen Wirkens unabhängig und glücklich sind. Allein was die Unabhängigkeit betrifft, so ist die Unmöglichkeit derselben im Weltleben der Seele wohl schon hinlänglich bewiesen: denn auch unsere einfachsten Bedürfnisse bewähren unsere Abhängigkeit von der Welt. Was aber das Glück anlangt, so ist es wenigstens nicht ohne das Leben möglich; und das Leben, ist es nicht, wenn es be-

ſtehen ſoll, mit tauſend Fäden an die Welt außer uns gebunden? Die Luft die wir athmen, die Nahrung die wir zu uns nehmen, die Kleidung womit wir uns bedecken, die Wohnung durch die wir uns ſchützen, beides um der Gewalt der Naturelemente zu entgehen, der Schutz ferner den unſer Leben durch den Staat und ſein Einrichtung bedarf und erhält, erzeugen wir alles dieß uns ſelbſt? und iſt an ein Glück zu denken ehe alles dieß beſeitiget iſt? Sey alſo noch ſo gnügſam, noch ſo ſehr dich ſelbſt beherrſchend, noch ſo ſehr mit Wenigem zufrieden: du *brauchſt* es doch, und biſt dadurch abhängig von der Welt, und folglich in ihrer Gewalt. Aber betrachten wir doch, Alles dieſes abgerechnet, das Glück der *Weiſen* — denn ſo wollen wir die nennen von denen wir jetzt reden — etwas näher, um zu ſehen ob ihre Seele das Primat über die Welt hat, oder umgekehrt dieſe das Primat über ihre Seele. Es mag ſtoiſche Seelen geben die alles Glück der Welt verſchmähen und in ſtiller Zurückgezogenheit oder in pflichtgemäßer Wirkſamkeit ſich ſelbſt zu gnügen meinen. Wie ſieht es in ihrem Inneren aus? Wir ſetzen nämlich hier voraus, daß wir es nur mit dem Verhältniſſe der Seele zur Welt zu thun haben, und daß es für eine ſolche Seele noch kein Drittes und Höheres giebt, welches ihr Leben in Anſpruch genommen, ſo daß ſie in dieſem höheren Verhältniſſe die Welt und ihre Freuden, und das Glück das ſie geben kann, leicht und wahrhaft zu entbehren vermag. Wir wiſſen hier nur von einer Seele im Gegenſatz gegen die Welt, wie geſagt, wie die eines alten, oder auch modernen Stoikers: denn noch giebt es ſolche Weiſe die lieber bei der Lampe als bei der Sonne ſehen und ſich an ihren wohlthätigen Strahlen erwärmen mögen. Noch einmal: wie ſieht es in ihrem Inneren aus? haben ſie etwa die menſchliche

Natur ausgezogen? haben sie keine Triebe mehr? nicht den Trieb nach Leben und Wohlseyn und Freude? nicht den Trieb nach heiterer Geselligkeit, nach Liebe und Freundschaft? nicht den Trieb nach Erkennen, Schaffen und Bilden? nicht den Trieb nach Anerkennung, Schätzung, Belohnung? überhaupt nicht den Trieb nach Sicherstellung, Erweiterung, Steigerung, Vervollständigung ihres Daseyns und Lebens? Entweder, erstens, sie haben alle diese Triebe nicht, die doch in jeder Seele, der eine mehr als der andere vorwaltend, erwachen: so kann dieß nur daher kommen, daß diese Triebe ertödtet sind. Und wodurch ertödtet? durch Nichtbefriedigung entweder, oder durch Uebersättigung. In beiden Fällen haben sie das Primat der Welt über ihre Seele anzuerkennen. Wurden diese Triebe nicht befriediget, und starben, so zu sagen, den Hungertod: — wiewohl dieß bei den Trieben eigentlich ein unmöglicher Fall ist, da jeder Trieb, seiner Natur nach, steigt, in dem Maße wie er nicht gesättiget wird —: so müssen sie bekennen, daß sie nicht die Fähigkeit besaßen, die Welt zu nöthigen, daß sie ihnen reichte, was sie begehrten und die Welt auch wirklich geben kann, weil sie es besitzt: sie müssen also die Welt als eine Macht anerkennen, die sie nicht überwältigen konnten; folglich ihr das Primat zugestehen. Sie gleichen also dem Fuchs in der Fabel, dem die Traube zu hoch hing; und ihre Resignation, ihr Stoicismus, die Ertödtung ihrer Triebe, ist ein Bekenntniß ihrer Schwäche. Wurden aber ihre Triebe durch Uebersättigung ertödtet, so ist dieß abermals ein Beweis für das Primat der Welt: denn die Empfänglichkeit ihrer Seele unterlag der Einwirkung der Weltreize; und ihr Stoicismus ist Abstumpfung, und folglich höchste Schwäche. Oder, zweitens, die genannten Triebe sind nichts weniger als ertödtet, sie

leben in voller Kraft, aber die stoische Seele versagt ihnen die Befriedigung, auch wenn sie möglich wäre, weil sie sich auf diese Weise höher, freier, reicher zu seyn dünkt. Aber dann leben diese Triebe zur Qual der Seele, sie lebt mit ihnen im beständigen Kampfe, und wenn auch oft Siegerin, muß sie sich dennoch gestehen, daß sie noch öfter besiegt wird. Und von wem besiegt? von der Welt: denn die Welt ist der Gegenstand dieser Triebe, die ohne Beziehung auf die Welt gar nicht vorhanden, gar nicht denkbar wären. Es giebt also kein traurigeres Glück, und wenn wir es gerade heraus sagen dürfen, kein erlogeneres als das der stoischen Seele, nicht blos wiefern sie entbehrt, was keine Seele entbehren kann, sondern auch wiefern sie sich ihr Glück durch eigene Thätigkeit, durch die bloße, strenge Pflichterfüllung, verschaffen will: denn die Seele ist keine Kraft, die lediglich aus sich selbst schöpfen könnte: sie bedarf, um zu geben, auch des Empfangens; und wird, verschmäht sie dieses, bald müde und erschöpft in unbegrenzter Anstrengung eines begrenzten Vermögens. Die Welt läßt also den Stoiker reichlich büßen, was er an ihr verbricht, und beurkundet auf diese Weise ihr Primat über die Seele unwidersprechlich.

Aber wie viele solcher stoischer Seelen giebt es denn? gar spärlich sind sie gesäet, oder vielmehr nicht gesäet: denn die schaffende Macht erzeugt keine Stoiker; und im Widernatürlichen ist keine Wahrheit. Aber, umgekehrt, wimmelt die Welt von Seelen, die nach Genuß und Freude dürsten, die sich der Güter dieser Erde zu bemächtigen suchen, und nur in ihrem Besitze, oder in der Aussicht und Hoffnung dazu, glücklich leben oder wenigstens das Glück mit Sicherheit erwarten. Bei diesen ist es aber auch keine Frage, ob die Welt das Primat

über sie habe: denn die Welt ist ihr Gott, das Erdendaseyn der Horizont ihres Lebens, und was über diesen Horizont hinausliegt ist für sie nicht da, so wenig als der Sternenhimmel für den, der sich im Sonnenscheine auf grünen Wiesen ergeht. Sie sind die eigentlichen Weltkinder: sie leben nur in der Welt, nur für die Welt, und nur aus der Welt. Ihre Weisheit ist der Vortheil, ihre Tugend die Selbsterhaltung, und ihre Religion der Lebensgenuß. Die Vergangenheit kümmert sie nicht, die Zukunft ängstiget sie nicht, außer in so fern, daß es ihnen in ihren alten Tagen einmal schlecht gehen könnte, wenn sie nicht jetzt etwas zurücklegen. Und eben dieses Jetzt, die Gegenwart, ist es, die sie, wie zu genießen, so zu benutzen suchen. Sie arbeiten, sie sind emsig, sie lassen es sich sauer werden, und führen auf diese Art ein höchst löbliches Weltleben, indem sie mit Kopfschütteln auf die zur Seite sehen, die den Augenblick versäumen, sey es zum Genusse oder zur That. Und sie haben in so fern vollkommen Recht, als ja eben nur, auch für das Bessere und Höhere, blos der Augenblick in unserer Gewalt ist. Sie sind in so fern auch bei weitem die Besseren, gegen Diejenigen gehalten, die den Augenblick verschleudern ohne lebhaften Genuß und ohne rührige That. Aber dem Augenblicke einen ewigen Gehalt zu geben, dieses fällt ihnen nicht ein: denn sie leben nur in der Zeit und für die Zeit und die zeitlichen Freuden und Güter. Sie sind in der That glücklich auf ihre Weise, wie sie auf ihre Weise mit sich einig und fertig sind. Sich durch die Welt schlagen, um in der Welt fortzukommen; und dann: die Welt nehmen wie sie ist: dieß ist ihre praktische und theoretische Philosophie, wovon jene ihnen keine Selbstüberwindung, diese kein Kopf-Zerbrechen kostet. Sie befinden sich eben wohl auf beiden Sei-

ten. Man muß gestehen, wie fern der Seele nur die Welt gegenüber steht, in ihrer Pracht und Herrlichkeit wie mit ihren Schrecken und zerstörenden Kräften, in ihrem Reichthume, wie mit ihren Sorgen und ihrer Noth, ist die eben geschilderte Ansicht und Verfahrungs-Weise die beste, und derjenigen weit vorzuziehen, welche sich mit Chimären plagt, die in der Welt nicht realisirt werden können, oder die ohne Besonnenheit und Ueberlegung, blind in die Welt hineinlebt. Aber wie auch das Weltleben gelebt werden möge: über die in ihm befangene Seele herrscht auch die Welt mit despotischer Gewalt, sey es mit der Kraft des Zufalls oder der Nothwendigkeit. Wer nichts als die Welt hat, und sich in sie nicht schicken kann, geht in ihr unter; und wer sich ihr fügt, gedeiht. In jedem Falle behauptet sie ihr unumschränktes Primat über die Seele. Wer mag sagen, daß die Millionen Seelen, die in Noth und Elend darben, die sich aus dem Drucke aller Art nicht emporwinden können, die ihr Daseyn verjammern und wohl gar verwünschen, nicht unter dem eisernen Zepter dieser Despotie stehen?

Aber wir sind mit unserer Betrachtung noch nicht zu Ende. Eine Möglichkeit bietet sich noch dar, deren wir schon früher gedachten, deren Erwägung aber wir zunächst noch bei Seite legten: wie das Primat der Welt über die Seele, durch eine Harmonie beider, der Seelen- und der Welt-Kraft, beseitiget werden könne ohne einer von beiden Unrecht oder Gewalt anzuthun. Es hat Seelen gegeben, und es giebt deren noch bis diesen Augenblick, die, das Höhere im Menschen anerkennend, welches sich von der Welt nicht soll besiegen lassen, und zugleich der Macht der Welt alle Gerechtigkeit widerfahren lassend, der Meinung sind, daß

der Streit zwiſchen Seele und Welt, und der Kampf der einen mit der andern, in welchem bald die eine, bald die andere unterliegt, auf eine friedliche Weiſe beigelegt, und eine gewiſſe Sühne, oder ein Bund zwiſchen beiden Statt finden könne. So gewiß die Sinnlichkeit der Welt angehört, ſo gewiß gehört die Vernunft nicht der Welt an; und ſo lange die Welt im Beſitze der Sinnlichkeit iſt, wird ſie immer ihr Primat, zwar nicht über die Vernunft, aber doch über die Seele behaupten, die weit mehr an der Welt hängt als an der Vernunft, ja die eigentlich ihre Neigung lediglich der Welt ſchenkt und nur ihre Furcht und allenfalls hier und da ihre Unterwerfung, der Vernunft. Man hat daher an eine äſthetiſche Erziehung des Menſchengeſchlechts, d. h. der Seele, gedacht, — denn aus Seelen beſteht ja doch das Menſchengeſchlecht, — durch welche die Welt (Sinnlichkeit) mit der Vernunft, die Vernunft mit der Welt befreundet, verbündet, werden ſolle, ſo daß an kein Primat mehr gedacht werden dürfe. Das Schöne ſoll der Vermittler ſeyn der Nothwendigkeit, mit welcher die Welt zwingt, und der Freiheit, welche in der Vernunft ſich jedem Zwange widerſetzt. Und dieſes Schöne ſoll ſich ausſprechen in der Kunſt. Alſo Kunſt-Uebung und Kunſt-Genuß ſoll die Mitte zwiſchen den Mühen und Lüſten der Welt und zwiſchen den Geboten und der Reinheit der Vernunft halten. Allein geſetzt auch, die Kunſt würde ein Gemeingut der Menſchheit — was, wie die Sachen dermalen ſtehen, faſt an die Unmöglichkeit grenzt —: ſo würde doch, neben dem äſthetiſchen Elemente des Lebens, und außerhalb deſſelben, auf der einen Seite das ſinnliche, auf der anderen das vernünftige, beides in ſeinen Anforderungen gleich ſtreng, immerfort beſtehen, und die äſthetiſche Cultur weder den Drang des Lebens, noch die Annöthigung der

Vernunft beseitigen. Der ästhetische Moment würde allerdings beide zum Schweigen bringen, aber er würde nur vorübergehend seyn, und außerhalb seiner Grenzen würden sich die feindlichen Kräfte fort und fort bekriegen, und, wie von Anbeginn, die Welt den entschiedenen Sieg davon tragen. Sie kann also auch auf diesem Wege nicht um ihr Primat betrogen werden; und wenn es kein anderes Mittel giebt, ihre Gewalt und ihren Einfluß auf die Seele zu entkräften, so werden wir, wenn wir aufrichtig sind, uns fort und fort für Sklaven der Welt bekennen müssen: denn die Kraft unseres Feindes geht nie aus, und die unsrige ist stets nach kurzem Kampfe erschöpft und nach dem Siege am meisten. Zum Glück aber giebt es für die Seele eine Stellung, in welcher sich ihr Verhältniß zur Welt ganz umgestaltet; eine Kraft, welche die Welt besiegt; ein Leben, in welchem die Freiheit, nach welcher die Seele mit unersättlichem Verlangen strebt, auf eigenem Grund und Boden wohnt. Wir wenden uns zu dieser schönen Region; aber die Richtung zu ihr verlangt, daß wir unsere bisherige Richtung verlassen und uns von der Welt abwenden, nach der Stimme hin, die uns zuruft: „in der Welt habt ihr Noth; aber freuet euch, denn ich habe die Welt überwunden.“

Viertes Buch.

Seele und Geist.

Digitized by Google

Erstes Kapitel.

Seele und Geist in ihrer Verschiedenheit überhaupt.

Die Seele lebt nicht vom Leibe allein, auch nicht von der Welt allein mittels des Leibes. Das Leben, welches sie aus dem Endlichen und Irdischen zieht, ist nur ein irdisches und zeitliches Leben: ewiges und göttliches Leben erhält sie nur durch den Geist und mittels des Geistes. Der Geist, wiefern er der Seele einwohnt, ist das göttliche Prinzip der Seele, das Licht in ihr, die Vernunft. Aber die Vernunft, wenn sie die Seele erleuchten soll, bedarf selbst der Nahrung von oben, von dem Vater des Lichts, von dem sie stamme; und wiewohl göttlichen Ursprungs und göttliches Wesens, ist sie doch nur der empfangende (vernehmende) Geist. Das göttliche Licht selbst, als es in der Finsterniß erschien und von sich selbst zeugte, daß es sey „das Licht, das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen," sagte doch zugleich von sich selbst aus: „meine Lehre ist nicht von mir: sondern, was ich empfangen habe, das habe ich euch gegeben." Und so giebt uns das Licht in uns, die

Vernunft, immer nur fort und fort, was es empfängt aus dem ewigen Lichtquell selbst. Der Geist nährt sich vom Geiste: der empfangende Geist vom gebenden. Unsere, der zeitlichen Seele vermählte Vernunft, ist demnach, wie die ewige Vernunft selbst, nur den Geist empfangender Geist; aber daß wir den Geist empfangen können, das verdanken wir dem Geiste der in uns ist. Allerdings ist der gebende und der empfangende Geist unzertrennlich verbunden, beide sind Eins der Wesenheit nach, aber nicht Eins der Beziehung nach: sie sind eben verschieden wie Geber und Empfänger. Dieses müssen wir wohl bedenken, und den Geist der in uns ist, von dem Geiste der uns gegeben wird, unterscheiden. Dadurch allein wird alles Dunkel, was sich in die Licht-Region des Geistes einschleichen könnte, verscheucht, und aller Zweideutigkeit, allem Mißverständnisse, Thor und Thüre verschlossen; dadurch geht namentlich hervor daß beide, der Rationalismus und Supranaturalismus Einseitigkeiten sind, zwei getrennte Hälften eines Ganzen. Aber ungeachtet des Unterschiedes den wir zwischen dem Geiste machen der in uns ist, und dem Geiste der uns gegeben wird, sagen wir doch nicht: es sind zwei Geister, die Vernunft und Gottes Geist, sondern beide sind Ein Geist: denn die Vernunft ist Geist vom Geiste, seines Wesens, ihm entquellend, gleichsam seines Geblüts. So ist im Sonnenstrahl kein anderes Licht als das der Sonne: beide sind Eins, und doch ist der Strahl nicht die Sonne selbst, sie aber sein Quell und seine Nahrung. Und wie der Sonnenstrahl vom Sonnenlichte zeugt, so der Geist der in uns ist, von dem Geiste aus dem er stammt. Er ist göttliches Licht, Licht vom Lichte, und Licht durch das Licht, oder Geist vom Geiste, und Geist durch den Geist. Was uns also unsere Vernunft sagt, das ist göttlich: aber sie sagt uns nur was

ſie empfangen hat und täglich neu empfängt. Unſere Vernunft iſt unſer Bewußtſeyn, wie wir früher dargethan haben; und ſo iſt unſer Bewußtſeyn das göttliche Prinzip, der Geiſt in uns; bekanntlich aber ſagt unſer Bewußtſeyn uns nichts, was nicht in daſſelbe eingeht; aber gleichwohl, was würden wir ohne Bewußtſeyn wiſſen? Es ſagt uns alſo der Geiſt in uns nichts aus ſich ſelbſt, ſondern Alles aus dem Geiſte den er empfängt, der ihm gegeben wird, der durch ihn ſpricht. Wähnet nicht aus eurem Bewußtſeyn etwas zu entwickeln das nicht vorher in das Bewußtſeyn eingegangen wäre. Das Bewußtſeyn kann nur vernehmen und das Vernommene ausſprechen (λογος). Merket aber auf ſeine Stimme: denn ſie iſt göttliche Stimme. Und ſo vorbereitet gehen wir an unſer nächſtes Geſchäft: den Geiſt in der Seele zu entfalten. Wir würden nicht wiſſen was Geiſt iſt, wenn nicht der Geiſt ſelbſt in unſerer Seele erſchiene. Er erſcheint in uns wie wir früher nach beſten Kräften erwieſen, als Bewußtſeyn. Das Bewußtſeyn iſt ſelbſt Geiſt; es iſt geiſtiger Art und Abkunft, und dadurch das uns begeiſtende, das uns mit Geiſt erfüllende. Das Bewußtſeyn iſt der uns zum Eigenthum gegebene, der uns gleichſam einverleibte Geiſt. Mittels dieſes Geiſtes in uns können wir des Geiſtes theilhaftig werden, welcher in der Lehre, die uns über ihn geworden iſt, der heilige, oder der Geiſt der Wahrheit heißt, der uns in alle Wahrheit leitet. Das Bewußtſeyn in uns iſt alſo, wir wiederholen es, der empfangende, der vernehmende Geiſt, die Vernunft. Allerdings iſt, wie wir erkannt, die Vernunft ſelbſt Geiſt, göttlicher Art und Abkunft, aber ſie iſt der unſerer Seele vermählte, innig an ſie gebundene Geiſt, der nur durch ein ganz verkehrtes Verfahren von unſerer Seite aus uns ſcheidet, ſo lange er aber in und bei uns iſt, zum Mittel wird den freien gött-

lichen Geiſt, den Geiſt der Freiheit, in uns aufzunehmen und in ihm zu athmen und zu leben. Das Bewußtſeyn iſt Geiſt, den uns immerfort mit Geiſt vom Geiſte erfüllen und bereichern ſoll. Der Geiſt lebt nur vom Geiſte. Was uns das Bewußtſeyn ſagt, das kommt vom Geiſte, von dem Vater des Lichts und iſt ſeines Weſens. Aber das Bewußtſeyn, der uns eingepflanzte Geiſt, muß angeregt, geweckt, genährt werden, wenn er fortleben, wachſen, gedeihen ſoll, und er lebt nicht von irdiſchem Brot, ſondern „von jeglichem Wort das aus dem Munde Gottes gehet.“ Das Bewußtſeyn kann uns nichts ſagen, was nicht von oben käme, „von dem Vater des Lichts, bei welchem iſt kein Wechſel des Lichts und der Finſterniß.“ Und darum haben wir früher das Bewußtſeyn ſelbſt das Licht genannt. Das Bewußtſeyn iſt ein Funke des göttlichen Lichts, der aber immerfort von dieſem Lichte genähret werden muß, wenn er nicht blos fortleuchten, ſondern auch an Helligkeit und Klarheit zunehmen ſoll. Das Bewußtſeyn, der Geiſt in uns, gleicht dem Embryo, der zwar Leben in ſich hat, aber fort und fort vom Leben genährt werden muß, wenn er ſich ausgeſtalten ſoll. Durch ſein Wachsthum wächſt auch unſere Seele, wenn ſie ſich von ihm nährt, und ſein Weſen in ſich aufnimmt. Durch den Geiſt in uns wird auch unſer Ich ein geiſtiger Menſch; aber wir bleiben im Zuſtande geiſtiger Kindheit, wenn der Geiſt in uns nicht zum Manne reift. Der Geiſt in uns, die Vernunft, iſt der Keim des ewigen Lebens, und wir ſelbſt reifen zum ewigen Leben, wenn dieſer Keim von oben befruchtet wird. Das Bewußtſeyn iſt der Lehrer, der Weiſer der Seele. Das Bewußtſeyn macht uns weiſe, es iſt die Weisheit. Und die Weisheit iſt der Geiſt. Die Weisheit iſt alſo in uns, wenn wir ſie ſuchen; aber wir ſind die Weisheit nicht, wir erzeugen auch die Weis-

heit nicht; wir können nur den Geist, als das Weisende, Deutende, Erklärende gewahr nehmen, seiner gewahr und gewiß werden; er selbst ist das Wahre und Gewisse: mit ihm haben wir alle Wahrheit und Gewißheit; sie wird uns nur durch ihn vermittelt. Der Geist ist die Wahrheit. Das Bewußtseyn ist durchaus wahr; es lügt nicht; und eben darum ist es der Prüfstein und Verräther aller Lüge. Wir nennen den Geist in dieser Beziehung das Gewissen. Das Gewissen ist der Geist in uns der von der Wahrheit zeiget. Was ist aber Wahrheit? was sich nicht leugnen läßt, was vor dem Gewissen besteht. Und was besteht vor dem Gewissen und läßt sich nicht leugnen? was da ist, das Seyn selbst. Die Wahrheit legt kein anderes Zeugniß von sich ab als dieses daß sie ist: das Seyn verbürgt sich durch sich selbst, wodurch sonst wollte oder könnte es sich verbürgen? etwa durch das Nicht-Seyn? So würde die Wahrheit sich selbst aufheben, so wäre die Wahrheit Lüge. Hieraus folgt, daß die Lüge das Nicht-Seyn ist; und die Lüge selbst weiset auf die Wahrheit hin, setzet die Wahrheit voraus, bestätiget die Wahrheit. Wie? so wäre ja die Lüge selbst Wahrheit; wie könnte sie sonst die Wahrheit bestätigen? Sie bestätiget die Wahrheit durch ihre eigne, der Lüge, Vernichtung; sie muß der Wahrheit die Ehre lassen. Die Wahrheit ist der Herr, der Vernichter der Lüge; und der Herr ist der Geist. Wir tragen also den Geist, den Herrn, in uns, und er spricht sich in uns aus (denn was wäre doch ein Bewußtseyn ohne Inhalt?) eben durch seine Herrschaft, durch sein Gesetz. Nur durch sein Gesetz verkündiget sich der Herrscher; und sein Gesetz ist sein Wesen, und sein Wesen ist das Seyn. Das: „Sey!“ ist das Gebot das im Bewußtseyn an unsere Seele ergeht. Seyn aber und Leben ist dasselbe: denn das Nicht-

Seyn ist der Tod. Der Geist ist das Leben: denn nur im Seyn ist Leben; alles Leben geht vom Geiste aus, wird vom Geiste getragen; auch das Leben unserer Seele. Aber unsere Seele *soll* leben: sie trägt das Gebot des Lebens in sich. *Wie* soll sie leben? wie der Geist lebt: *seyend*, d. h. nicht aufhörend, bestehend, unveränderlich, ewig. Unserer Seele ist also das *ewige Leben* geboten: denn der Geist ist das ewige Leben. So zeugt denn unser Bewußtseyn vom ewigen Leben, indem es von sich selbst zeugt: denn der Geist *in uns* ist desselben Wesens mit dem Geiste, der in unsern Geist eingeht. Der Tod hat keine *Macht* am ewigen Leben; der Tod ist ohnmächtig: denn er *ist* nicht; aber das Leben, weil es *ist*, ist die Macht, und die Kraft und die Herrlichkeit. Das Leben ist der Sieger des Todes, das Seyn vernichtet das Nicht-Seyn, d. h. das Seyn *schafft*. Der Geist ist der *Schöpfer*. Wir vernehmen also den Schöpfer in unserm Geiste, und er bestätiget sich durch unsern Geist. Der Geist schafft fort und fort in unserer Seele, und an ihr. Sie ist nicht vollendet, sie *soll* vollendet werden. Aber alles *Sollen* ist der Seele selbst geheißen: sie soll vollendet werden, heißt: sie soll sich selbst vollenden, sie soll *vollkommene Seele*, sie soll *selig* seyn. Das Gebot des Lebens ist das Gebot der Seligkeit. Nun kann aber die Seele ihr Leben nur aus dem Geiste schöpfen, folglich auch ihre Seligkeit nur aus ihm. Wie? wenn sie ist wie er: denn er lebt und ist vollkommen, d. h. er ist selbst selig. Wodurch ist er selig? dadurch daß er *ist*, daß kein *Wandel* in ihm ist, daß er *sich selbst gleich* ist. Die Seele soll also sich selbst gleich seyn, d. h. sie soll seyn wie der Geist ist in seiner Sichselbstgleichheit. Wie ist er denn in dieser? fest, beständig, unüberwindlich, unantastbar, unverletzbar: *heilig*. Der Geist spricht: „ihr sollt heilig seyn, denn ich bin

heilig.“ So lautet sein Gebot im Gewissen, im Bewußtseyn. Können wir es leugnen? Sein Gebot ist die Wahrheit. Wahrheit und Heiligkeit ist dasselbe: Wahrheit ist heiliges Seyn. Es muß also die Fähigkeit zum heiligen Seyn in unserer Seele liegen; wie könnte ihr sonst Heiligkeit geboten seyn? Wir haben dieß auch früher (Buch I. Kap. IV.) anerkannt und auseinandergesetzt. Wir nannten dort diese Heiligkeitsfähigkeit Freiheit. Schon dort haben wir das Wesen der Freiheit untersucht: jetzt kommt uns jene Untersuchung zu Gute. Wir erkannten dort keine andere Freiheit in der Seele an, als die Fähigkeit sich zur Heiligkeit selbst zu bestimmen: denn alle fremde Bestimmung hebt die Heiligkeit auf. Der Geist selbst also ist frei, darum weil er heilig ist. „Wo der Geist ist, da ist Freiheit.“ Freiheit und Geist ist dasselbe. Nothwendig. Nur durch sich selbst kann der Geist sich selbst gleich seyn. Darum ist das Wesen der Freiheit Selbstbestimmung, nicht Bestimmung durch etwas Anderes, (dieß wäre ein Thun durch ein Leiden: ein Widerspruch in sich selbst;) auch nicht Bestimmung für etwas Anderes (dieß wäre ein Aufheben seiner selbst: Selbstvernichtung;) sondern eben nur reine Selbstbestimmung. Diese aber ist mit der Heiligkeit identisch: folglich ist Freiheit nur in Beziehung auf Heiligkeit denkbar, und die Seele ist nur im Acte ihrer Heiligung frei; sie verliert ihre Freiheit in dem Augenblicke wo sie etwas anderes will als heilig seyn. Ihre Freiheit ist nur zur Heiligkeit zu gebrauchen; sie hat keinen andern Zweck, sie ist für jeden andern Zweck gar nicht vorhanden; sie steht der Seele nur zu Gebote sobald sie heilig seyn will: heilig seyn wollen, und frei seyn ist dasselbe. Und so ist es nur der Geist der da frei macht: denn der Geist ist der heilige Wille. Dieser heilige Wille spricht sich auf das bestimmteste und

deutlichſte im Bewußtſeyn aus, und zwar im Geſetz der Freiheit. Das Geſetz der Freiheit iſt das Geſetz des Lebens. Wir leben wahrhaft, d. h. im Geiſte und in der Wahrheit, nur ſo lange wir frei ſind, und wir ſind frei nur ſo lange wir heilig ſind. Alles dieß ſagt uns unſer Bewußtſeyn, und im Bewußtſeyn der Geiſt. Der Geiſt erſcheint aber nicht blos mit ſeinem Gebote im Bewußtſeyn, ſondern er erſcheint auch als Richter über unſere Seele, wenn ſie dieſes Gebot übertritt, d. h. wenn ſie ſündiget. In der Sünde iſt die Seele nicht frei; und das Sündigen iſt ein Herausfallen aus der Freiheit. So wie die Seele ſündiget, iſt ſie gerichtet; ſo wie ſie gerichtet iſt, geſtraft: und ihre Strafe iſt Unſeligkeit. In der Unſeligkeit hat die Seele den Himmel verloren und iſt in die Hölle geſtoßen. Die Hölle iſt aber das Leiden, das Leiden aber iſt das Gegentheil des Lebens: es iſt das Verderben, die Vernichtung, der Tod. Das Bewußtſeyn, das Gewiſſen, unſer Richter, ſchleudert den Blitz der Verdammung in unſere Seele, wenn wir geſündiget haben, und die Hölle thut ſich vor uns auf, indem ſich der Himmel hinter uns ſchließt. Haben wir aber gebüßt für unſere Sünde durch die Reue, haben wir uns aufs neue zum Geiſte gewendet, ſo zieht der Friede in uns ein, wir ſind dem Geiſte verſöhnt. Der Sturm in unſerer Seele iſt nun vorüber, und der reine Himmel ſpiegelt ſich wieder in ihr. Der Geiſt iſt Friede und Freude, und liebliches Weſen ewiglich, wandellos, immer ſich ſelbſt gleich, heilig, ſelig. Unſer Bewußtſeyn iſt deß Zeuge. Wir können dem Geiſte nicht entfliehen, er iſt unſer ſteter Begleiter, Beobachter, Schützer, Warner, Vergelter. Wir würden dem Geiſte entfliehen können, könnten wir uns unſerm Bewußtſeyn entziehen. Das Bewußtſeyn läßt ſich aber nicht beſtechen, nicht blind

machen, nicht ertödten, nicht einmal entkräften. Das Bewußtseyn schläft nicht; wir aber schlafen häufig einen betäubenden Schlaf und hören seine Stimme nicht oder wollen sie nicht hören. Was hilft es uns aber? wir müssen sie endlich doch vernehmen; und je länger wir uns gesträubt haben, desto schrecklicher für uns, desto verdammender für unsere Seele. Hieraus können wir zugleich ganz deutlich abnehmen, daß unsere Seele und das Bewußtseyn, oder der Geist, der im Bewußtseyn redet, nicht Eines und Dasselbe sind. Ein Anderes ist der Geist, ein Anderes die Seele. Mit dieser Ansicht müssen wir uns immer vertrauter machen, wenn wir nicht in die bitterste Selbsttäuschung gerathen wollen. Unser jetziges Streben geht aber nicht auf Selbsttäuschung aus, sondern auf Selbsterkenntniß. Und eben die Erscheinung des Geistes im Bewußtseyn führt uns zur Selbsterkenntniß.

Ehe wir aber Seele und Geist einander bestimmter gegenüberstellen, müssen wir vorher einem möglichen Einwurfe begegnen. Man kann nämlich sagen: „du hast den Geist, der in uns ist, entfalten wollen, du hast aber in deine Darstellung offenbar den Geist, der uns gegeben wird, mit eingemischt: denn das ewige Seyn und Leben, das heilige Wesen ohne Wandel, welches die Wahrheit ist, bei welcher ist die Weisheit und die Macht und die Herrschaft und die Herrlichkeit, kurz, der Geist, der da Herr ist und Herrscher über alles was da ist: das ist mit Einem Worte Gott, den wir wohl im Bewußtseyn anerkennen, aber eben nur als höchsten Gegenstand unseres Bewußtseyns, folglich von diesem verschieden wie das Object vom Subjecte, so daß die Merkmale des Einen nicht mit denen des andern vermischt und verwechselt werden dürfen. Ja,

der Geiſt, der uns gegeben wird, wenn wir auch ein ſolches myſtiſches Eingehen des Göttlichen in unſer Inneres zugeſtehen wollten, iſt doch nicht Gott ſelbſt, ſondern immer nur gleichſam ein Ausfluß von ihm; und ſo fällt es noch mehr in die Augen, daß du den Geiſt in uns, von dem wir nicht einmal anerkennen, daß er etwas von unſerer Seele verſchiedenes iſt, mit Fremdartigem, ſo zu ſagen, überladen haſt." Hierauf entgegnen wir: Was zunächſt die Verſchiedenheit von Seele und Geiſt betrifft, die ihr beiläufig leugnet, ſo gehen wir eben darauf aus ſie bündig darzuthun, wiefern unſere früheren Auseinanderſetzungen dieſes Punktes noch einer Vervollſtändigung bedürfen. Anlangend aber die ſcheinbare Vermengung des Geiſtes in uns mit dem Geiſte, der uns gegeben wird, ja noch mehr, mit der Gottheit ſelbſt: ſo geben wir zu bedenken, ob ſich ein empfangender Geiſt ohne etwas, das er empfängt, denken laſſe: denn das Empfangene iſt ja nur in Vorausſetzung des Gebens denkbar. Daß wir in und mit dem Bewußtſeyn die Fähigkeit beſitzen das Göttliche zu vernehmen, iſt durch den Inhalt des Bewußtſeyns, der ihm nicht aus ſich ſelbſt kommen kann, ſo wenig als der Stoff aus der Form, der Gegenſtand des Sehens aus dem Auge, die Rede aus dem Ohre, oder noch ſinnlicher, der Athem, den wir ſchöpfen, aus der Lunge, klar und entſchieden. Kann demnach das Bewußtſeyn, das Licht, der Geiſt, der in uns iſt, dieſer empfangende und vernehmende Geiſt, die Vernunft, nicht anders gedacht werden als eben vernehmend, empfangend, und kann unſere Vernunft, geiſtig wie ſie iſt, nur vom Geiſte Ausgehendes, nur Heiliges und Göttliches empfangen: ſo müſſen wir anerkennen, daß Gott ſelbſt, durch ſeinen Geiſt, in unſern Geiſt eingeht; wie denn auch geſchrieben

ſteht von dem Menſchen, der nicht nach dem Fleiſche lebt, ſondern nach dem Geiſte: „wir (die Gottheit in ihrer ganzen Fülle) werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen.“ Daß dieß nicht unbedingt, nicht jeder Seele unter allen Umſtänden widerfährt, bedarf nicht erſt erwieſen zu werden; und daß, wenn es geſchieht, das Bewußtſeyn es iſt, welches den himmliſchen Gaſt aufnimmt und ſeine Gegenwart der Seele mittheilt, iſt ebenfalls an ſich klar: denn die Seele kann nichts gewahrnehmen ohne das Licht in ihr, das Bewußtſeyn. Iſt das Licht in ihr verdunkelt, ſo iſt es nicht an ſich verdunkelt, ſo wenig als die Sonne verdunkelt iſt, wenn Wolken dem Erdkreiſe ihre Strahlen entziehen: iſt aber das Licht in der Seele hell, ſo ſchauen wir mittels ſeiner, wenn wir uns ſo bildlich ausdrücken dürfen, das Antlitz Gottes: „denn er iſt nicht fern von Jeglichem unter uns.“ Gott iſt uns wahrhaft gegenwärtig, aber er iſt es eben nur durch unſere Vernunft, durch unſern Geiſt. Der Geiſt in uns, das Bewußtſeyn, kann uns alſo gar nichts anderes ſeyn und geben, als was es empfängt. Den Geiſt in uns entfalten, heißt, das ihm Gegebene betrachten. „Allein — kann man ſagen — der Geiſt in uns muß doch etwas für ſich ſeyn.“ Allerdings; aber er iſt eben das, er iſt ganz von gleicher Art mit dem, was er empfängt. Es iſt eben hier kein Unterſchied; ſondern: „wer den Sohn höret, höret den Vater.“ Und ſo trügen wir wirklich in unſerm Bewußtſeyn, in unſerer Vernunft, den Sohn Gottes in uns? Ja! er iſt das Licht das alle Menſchen erleuchtet; er iſt es, der da ſpricht: „ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.“ Daß wir ſelbſt ſo unheilig ſind, das macht daß wir das Heilige, was in uns iſt, in ſeiner Göttlichkeit nicht anerkennen. Das Geſetz, das Gott

ewig aus sich schafft, und durch das die Welt geschaffen wird, das ist auch eingesenkt in unser Herz, in unser Innerstes: das ist sein Sohn, unser Erlöser: denn nur durch das Gesetz der Freiheit werden wir frei.

Und so haben wir uns denn, durch den gemachten Einwurf selbst, und durch seine Widerlegung, die Gegenüberstellung von Seele und Geist in ihrer Verschiedenheit, vorbereitet. Diese Gegenüberstellung ist für unsere ferneren Auseinandersetzungen durchaus nothwendig: denn ohne sie würden wir weder das verbindende, noch das trennende Princip von Seele und Geist, weder die Feindschaft, noch die Harmonie beider Letzteren begreifen, und der Weg der Seele zu Gott würde uns verschlossen bleiben, kurz, das ganze Verhältniß von Seele und Geist würde kein Gegenstand unserer Entwickelung seyn können; wie dieß doch die Aufgabe dieses vierten Buches ist.

Wir begegnen hier, wie schon angedeutet, einem ziemlich allgemein verbreiteten Vorurtheile: daß nämlich der Geist in uns, weil er unserer Seele angehört, weil er sie zum Ich macht, auch ein wesentlicher Bestandtheil ihrer selbst sey. Nichts ist gemeiner als daß die Vernunft der Seele, als Seele, zugeschrieben wird, eben so ohngefähr, wie Gedächtniß, Einbildungskraft, Verstand. Gilt doch sogar der Verstand Vielen für Vernunft. Daher die Selbstvergöttlichung des Menschen, die Berufung auf seine hohe Würde, der Stolz auf die Vernunft, die er besitzt, und die er doch nicht selbst ist. Sehr wohl hat der alte Haller diesen Irrthum eingesehen und gezüchtiget, wenn er auf seine derbe Weise den Menschen apostrophirt mit den Worten:

„Unselig Mittelding von Engel und von Vieh:
wohl hast du die Vernunft, doch du gebrauchst sie nie."

Etwas anderes ist haben, etwas anderes seyn. Man nennt den Menschen, also eigentlich die Seele, ein vernünftig-sinnliches Wesen, und rechnet so die Vernunft zu seiner Natur, zu seiner Wesenheit, sieht sie, wie gesagt, für einen Bestandtheil seiner Seele an. Wie sehr irrt man sich! Wie wenig ist man auf den Unterschied des Seelen-Lebens und des Vernunft-Lebens aufmerksam gewesen! Die Seele kann ein ganzes Leben durchleben, ohne jemals zur Vernunft zu kommen, der Vernunft anzugehören, trotz dem daß die Vernunft zeitig genug in der Seele erwacht und ihre Ansprüche an sie geltend machen will. Die Vernunft ist, wie wir wissen, der Geist, das bildende Princip, nicht in der Seele, sondern für die Seele, das Princip, von dem sie innerlich gehalten und getragen wird, wie sie äußerlich vom Leibe gehalten und getragen wird. Die Seele steht zwischen Leib und Geist mitten inne, sie ist eben so wenig das eine als das andere; aber sie soll eben so entschieden nicht zum ersten hinabsinken, als sie sich entschieden zum andern erheben soll. Sie soll den Leib beherrschen und dem Geiste unterthan seyn. Ist nicht schon dieß ein Wink um uns aufmerksam zu machen, daß der Geist, wie der Leib etwas anderes ist als die Seele? Aber wir wollen nicht bei diesen Allgemeinheiten stehen bleiben. Unsere Seele geht, sich selbst überlassen, ihren eigenen Weg: es ist der Welt-Weg. Wir haben diesen Weg hinlänglich beschrieben, und deutlich gezeigt, wie weit die Seele, d. h. zu welchem Ziele die Seele auf ihm gelangt. Nicht-Befriedigung, Zwiespalt, Selbst-Zerrissenheit ist die Ausbeute der Seele auf diesem Wege. Und gleichwohl folgt sie auf ihm ihrem eingebornen Triebe nach Leben, Freude, Glück, Selbständigkeit, Freiheit.

Und nicht genug, daß ihr auf dieser Bahn alles so sehnlich-Gewünschte nicht zu Theil wird, so erfährt sie, zu ihrer Verwunderung, möchte man sagen, wenn man nicht sagen müßte zu ihrer Beschämung und Strafe, Tadel, Vorwürfe, Verweise, Strafen: etwa von sich selbst? Ach, die Seele liebt sich viel zu sehr, als daß sie alles ihr Sinnen und Denken, ihr Thun und Treiben, das sie ja mit Lust und Liebe verfolgt, mißbilligen, verwerfen, bestrafen sollte! Nein, sie bereut, an sich selbst und aus sich selbst, keinen Schritt, den sie thut: es ist gerade ihre Neigung so zu fühlen, zu denken, zu handeln wie sie es thut: nur den Schmerz der Nicht-Befriedigung empfindet sie bitter, sey es, daß sie nicht erlangte wonach sie strebte, oder daß es ihr wieder entzogen wird. Die Seele zürnt nie auf sich, nur auf das Glück, den Zufall, das Schicksal, oder wie sie sonst den Gegner ihrer Bestrebungen nennen mag. Sie zürnt allenfalls auf sich, ja, wenn sie glaubt, daß sie sich nicht genug bemüht oder auf die falsche Weise bemüht habe ihr Ziel zu erreichen; dieses Ziel ist aber jederzeit etwas, dem sie vollen Beifall giebt: die Erreichung ihres Wunsches und Willens, in welcher Form es immer sey. Die Seele arbeitet immer nur aus sich selbst und für ihr Selbst, auch auf die Gefahr hin dieses Selbst aufzuopfern. Bleibt ihr doch die Idee dessen was sie begehrt und woran sie haftet, und wogegen ihr alles Andere nichts gilt. Kurz, sie will eben nur ihren eigenen Willen; und dieser ist ihr Gott. Dieser eigne Wille ist es aber gerade dem die Vernunft ihren Beifall gänzlich versagt, ja den sie geradezu verbietet. Könnte die Seele sich in sich selbst so widersprechen, könnte sie durch diesen Widerspruch so geradezu ihr eigenes Verfahren null und nichtig machen, ja ihr eigenes Wesen auflösen, wenn diese Appellation gegen ihr ursprünglichstes,

eigenthümlichſtes Verfahren aus ihr ſelbſt käme? Sie müßte ſich nicht blos eine Thörin, ſie müßte ſich wahnſinnig ſchelten, wenn ſie das, wonach ſie ja mit voller Seele, mit der entſchiedenſten, freieſten, behaglichſten Einwilligung ſtrebt, eben ſo entſchieden verdammen und verbieten müßte. Nein, es liegt am Tage: hier iſt etwas Anderes im Hintergrunde als die Seele ſelbſt, etwas das, weil es ihr feindlich gegenüber tritt, auch ihr fremd, heterogen ſeyn muß, gerade ſo wie Waſſer und Feuer ſich fremd und heterogen ſind. Ja noch mehr: die Seele empört ſich eben ſo gegen dieſes Fremdartige, als dieſes ſich gegen ſie erhebt. In dem Maße, wie dieſes auf Gehorſam dringt, verweigert ihm die Seele dieſen Gehorſam. Würde ſie dieß thun, wenn ſie nur ſich ſelbſt zu gehorchen hätte? Nimmermehr! Die Seele und das ihr in den Weg tretende kann alſo unmöglich ein und daſſelbe Weſen ſeyn, ja nicht einmal ein analoges Weſen, in ſo fern als ein reiner förmlicher Gegenſatz zwiſchen beiden Statt findet, ein Gegenſatz wie zwiſchen Oben und Unten, zwiſchen Himmel und Erde: denn nach unten, nach dem Endlichen, will die Seele; nach oben, nach dem Ewigen, der Geiſt, der Seele Widerſacher. Die Seele könnte freilich ſagen — und manche Seele ſagt es wohl auch —: „ich will ja nach oben, ich will ja das Gute, das Göttliche! Es iſt ja meine ganze Luſt und Liebe, meine ganze Neigung, mein ganzes Streben: ich irre mich nur in der Maßregel, oder ich komme aus Unwiſſenheit auf einen falſchen Weg, wenn ich etwas Anderes zu wollen und zu ſuchen ſcheine.“ Aber woher denn das Geſetz des Geiſtes, wenn die Seele das Rechte mit Neigung ſucht? Wo Neigung iſt bedarf es keines Geſetzes, blos der Leitung; und dieſe giebt der beſonnene Verſtand; da bedarf es keines andern Führers. Warum denn alſo das Geſetz? darum, weil

die Neigung der Seele nicht auf das Rechte gerichtet ist; und gleichwohl geschieht alles Thun und Treiben der Seele aus Neigung. Das Gesetz ist also ein Gegner der Neigung, der Geist ein Gegner der Seele: und so können beide, Seele und Geist, nicht Eines und Dasselbe seyn, so nahe Nachbarn sie auch seyn mögen. Die nächsten Nachbarn sind oft die größten Feinde. Und so ist es in der That mit der Seele und dem Geiste; nur daß diese Feindschaft noch kein Gegenstand für uns ist, sondern hier blos zur Darlegung des Unterschiedes zwischen Seele und Geist gleichsam als Zeugin aufgeführt werden mußte. Das Resultat dieser ganzen Auseinandersetzung ist also: daß wir nicht umhin können einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Elemente der Seele und des Geistes anzuerkennen; welcher Unterschied denn auch schon früherhin in seinen Beziehungen und Richtungen angedeutet worden ist, so daß wir jetzt eigentlich nur die Summe früherer einzelner Angaben zum Behufe unserer ferneren Entwickelungen zusammen zu ziehen hatten. Von welcher Wichtigkeit dieser Unterschied für die nähere Erkenntniß des Verhältnisses zwischen Seele und Geist ist, wird sich aus der ferneren Betrachtung unseres Gegenstandes ergeben.

Zweites Kapitel.

Das Band zwiſchen Seele und Geiſt.

Seele und Geiſt ſind alſo etwas Verſchiedenes; aber ſie ſind darum nicht, wie es ſcheinen möchte, geborne und geſchworne Feinde. Sie können allerdings in Feindſchaft gerathen, und ſind häufig im Zwieſpalte; aber dieß muß nicht ſeyn, und kann unter gewiſſen Bedingungen gar wohl vermieden werden. Am wenigſten haben wir uns jetzt mit einem möglicher Weiſe zwiſchen beiden eintretenden Zwieſpalt zu beſchäftigen, ſondern umgekehrt das Gegentheil: die Möglichkeit ihrer Vereinigung, darzuthun. Und, genau betrachtet, wie ein Jeder aus eigener Beobachtung abnehmen kann, und wie wir hier aus früherer Auseinanderſetzung erkannt haben, ſcheint es eigentlich etwas Ueberflüſſiges, ja ſogar Widerſprechendes zu ſeyn, wenn wir erſt auf eine mögliche Vereinigung denken wollen, da, wo wir ſchon eine wirkliche, gegebene, urſprüngliche Vereinigung, und zwar auf eine, wie es ſcheint unzertrennbare Weiſe, Statt finden ſehen. Iſt nicht die Seele, dadurch, daß ſie ein Ich iſt, ſchon mit dem Geiſte vermählt? begleitet nicht, mittels der Ichheit, der Geiſt die Seele

durch das ganze Leben? die kurze Zeit abgerechnet, wo die Seele neugeboren, noch nicht mit sich selbst bekannt und vertraut, in dunkler Verborgenheit noch nicht zur Ichheit gereift und entwickelt ist. Aber von dem Augenblicke an, wo das Bewußtseyn in die Seele tritt, ist ja die innigste Vereinigung von Seele und Geist gegeben, eine Vereinigung, welcher nur die von Seele und Leib gleichkommt. Bedarf nicht die Seele, zu allem, was sie sinnt und denkt und thut, zu allem, was sie fühlt und empfindet, des Bewußtseyns? kann sie denn überhaupt nur leben ohne das Bewußtseyn? und wenn sie selbst das Bewußtseyn verlassen wollte, verläßt denn das Bewußtseyn sie? Wie ist denn also hier nur an eine mögliche Trennung zu denken? Hiezu kommt, daß schon von dem Standpunkte aus, wo wir die Seele als ein Werk des Schöpfers, folglich der höchsten Weisheit, betrachten, der Gedanke widersinnig ist, daß diese Weisheit, die ja Alles, was sie schuf, auf das zweckmäßigste, und zwar eben zum Zwecke der vollkommensten Harmonie, eingerichtet hat, mit der Seele eine Einrichtung getroffen haben sollte, vermöge welcher ihr ein Streben eingeboren sey das Licht zu scheuen und zu fliehen, welches ihr zur Erhellung ihres Lebensweges und zur Leitung ihres Strebens verliehen ist. Es scheint also von diesem Standpunkte aus sogar ein Frevel an der göttlichen Weisheit: in ihrem Werke, der Seele, nicht blos etwas Unvollkommenes, sondern sogar gleichsam etwas nicht Gelungenes und Verfehltes anzunehmen. Wenn die Seele und die Vernunft, die doch offenbar zu einander gehören, so daß die Vernunft gleichsam der integrirende Theil der Seele ist: dasjenige, was sie erst zur vollkommenen Seele macht; wenn diese nicht recht zu einander passen, auseinander weichen, ja in entschiedenem Zwiespalte leben sollen, indem es gleich-

wohl der Zweck der Seele ist sich durch die Vernunft zu veredeln und für ein höheres Leben empfänglich zu machen: so ist ja dieß der schlagendste Beweis, daß wir an der göttlichen Weisheit einen Mangel an Weisheit finden, daß wir sie meistern und tadeln, und uns folglich an ihr vergehen. Das sey ferne! Gleichwohl können wir, wenn wir aufrichtig mit uns selbst seyn wollen, uns jenes Zweifels nicht entheben, den wir durch die Thatsache eines ganzen Seelenlebens so auffallend bestätiget finden. Wie sollen wir diesen Widerspruch lösen? Die Seele ist mit dem Geiste vereiniget, zum Zwecke ihrer Vollendung vereiniget; und dadurch rechtfertiget sich die göttliche Weisheit. Wiederum ist die Seele nicht blos etwas vom Geiste Verschiedenes — denn diese Verschiedenheit kann nicht blos, sie muß sogar Statt finden wo von einem Vereinigtseyn die Rede ist — sondern sie ist auch etwas dem Geiste entgegenstrebendes, wie wir Alle erfahren, und auch im Vorhergehenden gezeigt ist; ja selbst eine heilige Offenbarung giebt dieses Entgegenstreben zu: „dem Fleische (dem psychischen Wesen im Gegensatze gegen das pneumatische) gelüstet wider den Geist.“ Es muß also, außer der natürlichen, oder ursprünglichen Vereinigung von Seele und Geist im Ich, noch eine andere Vereinigung beider geben, die nicht durch natürliche oder vielmehr schöpferische Einrichtung zu Stande kommen konnte und durfte, weil sie durch die That der Seele selbst zu Stande kommen soll. Es ist diejenige Vereinigung zwischen Seele und Geist, welche nur durch die freie Hingabe der Seele an den Geist zu Stande kommen kann: es ist die eigentliche Aufgabe des Seelenlebens. Obschon also verbunden, sind Seele und Geist dennoch verschieden, und diese Verschiedenheit, die sich mit Streit endiget, aufzuheben, bedarf es eines Bandes zwischen den entgegengesetzten Kräf-

ten, welches aber auch wiederum kein zwingendes seyn darf, aber doch etwas Vermittelndes, durch welches die Verschiedenartigkeit beider ausgeglichen wird. Was für ein Band kann dieß seyn? Nun! wir haben ja die Seele kennen gelernt, wir haben sie ja betrachtet (Buch 1.) wie sie an sich ist ohne irgend eine Beziehung auf etwas Anderes; wir haben uns alle ihre Anlagen und Fähigkeiten, alle ihre Triebe und Kräfte vor Augen gestellt. Sollte sich hier nicht etwas finden, das ihr Wesen mit dem Wesen des Geistes verwandt machte? nicht etwas das sich zum Bande zwischen beiden eignete? Stellen wir uns doch nochmals das Bild der Seele, wie sie an sich ist, zu einem leichten Ueberblicke vor Augen, und sehen wir, ob wir nicht etwas an diesem Bilde entdecken, woran wir eine, dem Geiste höchst analoge Beschaffenheit gewahr werden! Aber fassen wir vorher das Bild des der Seele einwohnenden Geistes selbst nochmals in seinen wesentlichsten Zügen zusammen, damit es uns als Mittel der Vergleichung dienen könne. Der Geist in uns, wenn wir sein Wesen mit einem andern Ausdrucke bezeichnen wollen, der oftermals, wie von Andern, so auch von uns gebraucht worden ist, ist die göttliche Idee, das göttliche Ebenbild in der Menschenseele, gleichsam die vorgebildete Form, in welche sich die Seele eingestalten soll. Wir können um so sicherer seyn, daß hier der Seele nicht etwas angedichtet, oder auch etwas, das sie zwar allerdings besitzt, aber nur nicht ursprünglich, sondern nachdem es ihr auf außerordentlichem Wege durch göttliche Gnade verliehen worden, ihr fälschlicherweise für etwas ihr von Hause aus eigenthümliches beigelegt werde, da schon unter Andern Plato, dieser geistreichste aller profanen Seher, der kräftigste Wortführer für diesen Gegenstand, und gleichsam im Namen des ganzen Menschengeschlechts der Zeuge für dieses

urſprüngliche Erbtheil der menſchlichen Seele geweſen iſt. Was in einem Plato zur deutlichen Anſchauung kam, muß, wenn auch noch ſo verhüllt, in jeder Menſchenſeele vorhanden ſeyn, eben ſo gewiß als jeder Menſch, gleich jenem Zeugen für die Idee, menſchliches Antlitz an ſich trägt. Die Idee iſt der in ſich ſelbſt vollendete (abſolute) und nothwendige Gedanke des reinen, freien, ſeligen Daſeyns, der in jeder Menſchenſeele wohnt, und ſich in ihr, als Aufgabe und Ziel ihres Strebens, auf eine unwiderſtehliche Weiſe ankündiget. Dieſer Gedanke, wie er auch immer ſich in verſchiedenen Beziehungen entfalten möge, trägt doch in der Tiefe, im Kerne ſeines Weſens den Gehalt der vollkommenen Gnüge, der Vollkommenheit überhaupt. Fragen wir nun nach dem Inhalte dieſer Vollkommenheit, ſo iſt er der der Selbſtändigkeit, des eigenen, keines anderen Seyns bedürftigen, und von keinem andern Seyn zu verdrängenden, unverletzbaren, heiligen Seyns, welches unbedingte Anerkennung erheiſcht. Dieſes Seyn muß nothwendig alles durch ſich ſelbſt ſeyn, unbedingt productive Kraft, Kraft des Anfangens und Vollendens, mit Einem Worte: Schöpferkraft. Wir entfalten aber dieſen Begriff nicht weiter, obwohl er ſich ohne Schwierigkeit wieder auf den Grundgedanken, von dem wir ausgingen, nämlich auf den des Urbildes oder der Idee zurückführen läßt, ſondern fragen ſogleich ob ſich etwas dieſer Kraft Analoges in der Seele ſelbſt nachweiſen läßt. Nun haben wir früher (Buch 1. Kap. V.) in der Seele ein Streben nach Bildung, ſo wie eine Fähigkeit zum Bilden anerkannt, und, weil alles Bilden ein Schaffen iſt: eine ſchöpferiſche Fähigkeit. Wir haben ſie Phantaſie genannt. Ja, wir haben gezeigt, daß die Seele urſprünglich durchaus nichts anderes iſt als Phantaſie, oder bildende Kraft, die wie alle Natur-

kraft, als Bildungs-Trieb hervortritt und in diesem Triebe ihr Leben behauptet. Das Leben der Seele ist ein Bilden; das Bilden und Schaffen der Seele ist das Mittel zur Erreichung ihres höchsten, eigentlichen Ziels: der Seligkeit. Nach Seligkeit strebt die Seele: folglich nach Vollkommenheit: folglich nach Selbständigkeit. Nun ist die Selbständigkeit nicht ohne Freiheit denkbar und erreichbar, die Freiheit aber in ihrem eigensten Wesen Heiligkeit. Können wir nun der Seele das Vermögen zu allem diesem nicht absprechen, so müssen wir ihr auch das Vermögen der Heiligkeit beilegen. Und wir haben dieß früherhin gethan und factisch bestätiget. Da nun alles Streben der Seele aus ihrer innersten Mitte hervorgeht und erwiesener Maßen zuletzt durch das Vermögen zur Heiligkeit bedingt ist, welches wir früher moralische Kraft genannt haben: so folgt unwidersprechlich, daß in der Seele wahrhaft etwas der Vernunft, oder dem Geiste, oder der göttlichen Idee Analoges vorhanden ist, nämlich das eben genannte Vermögen, diese der Seele einwohnende moralische Kraft. Wenn demnach die moralische Kraft durchaus und unter allen Umständen in der Seele wirksam wäre, so würde ihr Leben ganz mit dem Leben des Geistes zusammenfallen, und es bedürfte gar nicht einmal eines Bandes zwischen Seele und Geist, sondern die Seele wäre Geist, wie der Geist Seele. Allein daß diese Kraft, obwohl in der Seele vorhanden, und die Grundkraft ihres Wesens, dennoch nicht im ausschlüßlichen Besitze der Seele ist, sondern daß ihr Walten sogar oft von einer ganz andern Macht, die in der Seele herrscht, verdrängt wird, dieß ist der Grund, warum uns die moralische Kraft nur als das Band zwischen Seele und Geist erscheint, welches freilich nicht zerreißen darf, wenn nicht alle Gemeinschaft zwischen beiden nicht

blos aufgehoben, ſondern ſogar unmöglich gemacht werden ſoll. Jedoch ehe wir die moraliſche Kraft in dieſer Beziehung genauer würdigen, kommt uns ein erſchreckender Einwurf entgegen, welcher der Seele an ſich ſogar die Fähigkeit durch eigenthümliche Kraft ſich dem Geiſte zu verbinden, abſpricht. Man ſagt nämlich: durch die Sünde, in welcher allerdings jede Seele befangen iſt, ſey auch eine jede Seele dergeſtalt in das Verderben geſunken, daß ſie ſich nun aus eigener Kraft nicht zu retten, d. h. ſich nicht dem Geiſte zuzuwenden und durch ihn zu leben vermöge, ſondern daß es eines göttlichen Actes bedürfe, Kraft welches und durch welchen die Seele wieder in das Element des Geiſtes emporgehoben werde. Ja man iſt ſo weit gegangen, daß man ſogar den Geiſt im Menſchen, die Vernunft, für verfinſtert, und an ſich der Wahrheit nicht zugänglich, und dem zu Folge und zugleich, für ohnmächtig und unfähig die Seele zu ſtützen und nach ihrem wahren Ziele hin zu leiten erklärt hat. Iſt etwas, und was iſt Wahres an dieſer Behauptung? Da ſie ſich in zwei Glieder theilt, ſo wollen wir dieſe einzeln betrachten, und zwar das letzte zuerſt, da es ſich am gewaltigſten und laſtendſten hervordrängt. Hoffentlich aber wird gerade dieſer Punkt am leichteſten und kürzeſten zu beſeitigen ſeyn. Was iſt eine verfinſterte und ohnmächtige Vernunft? Man kann hierauf geradezu antworten: ein Unding: denn in dem Begriffe der Vernunft, oder des Geiſtes in uns, liegt weſentlich, eigenthümlich, einzig, der Begriff von Licht und Kraft. Entweder alſo der Menſch, d. h. die Seele, beſitzt keine Vernunft, ſondern iſt etwa ein thieriſches, wo nicht gar ein teufeliſches, Weſen, oder eine Pflanze, oder eine Maſchine: oder er hat Vernunft, und in und mit ihr göttliches Licht und göttliche Kraft. Glücklicherweiſe ſpricht aber un-

sere Vernunft auf unwiderlegbare Art für sich selbst: denn wer kann das Bewußtseyn widerlegen? wer kann sagen, daß ihm nicht im Bewußtseyn und durch dasselbe, also durch die Vernunft, vorgehalten werde, mit der Klarheit des Blitzes, und eingeschärft, mit der Gewalt des Donners, was recht und gut, was unrecht und böse ist? Läßt sich das Gewissen — und was ist Gewissen ohne Bewußtseyn? — bestechen durch irgend einen Reiz, eine Lockung, eine Verführung unserer Seele? Läßt sich der Gedanke, das Gefühl, die Anerkennung des Heiligen, wie Alles dieß durch unser Bewußtseyn unabweisbar gegeben wird, mit Bewußtseyn abweisen? Gleichwohl müßte dieß geschehen, unsere Vernunft müßte (wie in der That manche Verblendete gewähnt haben,) eine Verbündete des Teufels seyn, wenn das wahr seyn sollte, wessen man die Vernunft beschuldiget. Nein, sind wir durchaus verderbt, haben wir keine Kraft zum Guten mehr in uns, vermögen wir also nicht durch eigene Kraft uns aufzurichten: so ist wenigstens die Vernunft, der Geist in uns, an aller dieser Krankhaftigkeit unschuldig. Ist unsere Seele verfinstert: die Vernunft doch ist klar; und ist unsere Seele ohnmächtig: die Vernunft ist doch kräftig; und wie wollte sie anders seyn als kräftig und klar, da es erwiesen ist, daß sie aus dem Quell aller Kraft und Klarheit abstammt, und nur in ihm lebt und besteht, ja von ihm mannichfaltig genährt und gekräftiget wird. Und so wäre denn wohl zunächst der zweite Einwurf beseitiget. Aber sind wir denn auch durchaus verderbt? haben wir keine Kraft zum Guten mehr in uns? vermögen wir also nicht durch eigene Kraft uns aufzurichten? oder, wie diese Fragen oben als erster Einwurf ausgedrückt wurden: ermangelt die Seele an sich sogar der Fähigkeit durch eigenthümliche Kraft sich dem Geiste zu ver-

binden? Fragen wir unſer Bewußtſeyn! Allerdings beſchuldiget das Bewußtſeyn, als Gewiſſen, unſere Seele einer großen Ausartung und Verdorbenheit, und wenn dieſe auch keine andere wäre, als das Hangen und Haften an uns ſelbſt; es iſt an dieſer Verdorbenheit genug. Allein eben ſo gewiß mahnt uns das Gewiſſen an, uns von dieſer Verdorbenheit zu reinigen, uns aus der Ohnmacht, in welche wir verſunken ſind, zur Kraft zu erheben, aus dem geiſtigen Todesſchlummer, in welchem wir begraben liegen, zu einem geiſtigen Leben zu erwachen, mit Einem Worte, uns dem Geiſte zu verbinden, zu einigen, Eins mit ihm zu werden. Sollte auch dieſe Mahnung — wie wir keineswegs in Abrede ſeyn wollen — von Oben angeregt, unterhalten, verſtärkt werden, ſo kommt ſie uns doch durch das Gewiſſen zu, unſer Bewußtſeyn nimmt ſie auf und theilt ſie uns mit; und unſer Bewußtſeyn weiß was es thut: es iſt angewieſen nichts Widerſinniges, nichts Unmögliches zu verlangen, und alles dieſer Art als Widerſpruch zurückzuweiſen. Unſere Vernunft findet aber gar keinen Widerſpruch, nicht blos in der Anmahnung zum Guten, die ſie an unſere Seele gelangen läßt, ſondern auch in der Anmuthung des guten und rechten Thuns. Unſere Seele muß alſo doch die Kraft zu dem beſitzen, was von ihr verlangt wird: oder jene Anmahnung eben ſo wohl als dieſe Anmuthung wäre etwas Widerſinniges. Und ſind wir uns denn nicht auch dieſer Kraft ſelbſt bewußt? was iſt denn die moraliſche Kraft, von der wir ſo viel geſprochen, die wir aus eigener Lebenserfahrung mit unumſtößlicher Gewißheit kennen gelernt haben, die uns zu Gebote ſteht, ſo oft wir nur wahrhaft wollen, ja die eben in dieſem Wollen beſteht? iſt ſie nicht eben diejenige Kraft, die wir bedürfen und die wir aufbieten können, um alles

Böſe zu meiden und zu überwinden und alles Gute zu thun? Ja ſie iſt es, unverkennbar, unabweisbar, in ihr haben wir die Kraft der Heiligung, der Vergeiſtigung unſerer Seele. Wenn wie je einen Verſuch zu unſerer Heiligung gemacht haben, kam denn dieſer, laut Zeugniſſes unſeres Bewußtſeyns, durch etwas Anderes zu Stande als durch dieſe Kraft, durch welche wir Heiligkeits-fähig ſind und von der wir erwieſen haben, daß ſie allein den Namen der Freiheit verdient? Ja, wir ſind in keiner anderen Beziehung als in Beziehung auf die Aufgabe der Heiligkeit, wir ſind nur moraliſch-frei; aber dieſer unſerer moraliſchen Freiheit ſind wir uns auch auf das gewiſſeſte bewußt, ſo gewiß als wir überhaupt Bewußtſeyn haben; und uns von dieſer moraliſchen Freiheit, von dieſer Heiligkeitsfähigkeit entblößt zu denken, ſie als in dem Weſen unſerer Seele nicht vorhanden anzuſehen, heißt das Weſen unſerer Seele vernichten. An was in den Seelen der Menſchen richteten ſich denn die heiligen Männer des alten und neuen Bundes, an was in den Seelen, die er erlöſen wollte, richtete ſich denn der Heiland ſelbſt, wenn er ſie vom Böſen ab- und zum Guten hin-wies, als an dieſes Vermögen das Böſe zu meiden und das Gute zu thun? Wären von Grund aus verderbte, des Guten gar nicht mehr fähige Seelen alſo anzumahnen, aufzurufen, anzuſpornen geweſen? Brächten die Seelen dieſe völlige Verdorbenheit, dieſe gänzliche Unfähigkeit zum Guten mit zur Welt, wie hätte denn der Heiland ſagen können: „werdet wie die Kinder,“ und: „laſſet die Kindlein zu mir kommen und wehret ihnen nicht: denn ſolcher iſt das Reich Gottes?“ Nein, eine Anlage, d. i. eine Fähigkeit, eine Kraft zum Guten dürfen wir der Seele nicht abſprechen: wie könnte ſie denn wegen ihrer Thaten gerichtet werden, Lohn oder Strafe für das, was ſie gethan,

empfangen, wenn sie nicht die vielbesprochene Kraft besäße? Von dem, der nichts hat, kann nichts gefordert, für das, was er nicht leisten kann, kann er nicht zur Verantwortung gezogen werden. Aber man ist hier wieder mit einer Zurechtweisung bei der Hand, welche alles hier Aufgestellte umzustoßen droht. Man sagt: „das Gute wird der Seele zugemuthet, ja geboten, lediglich um sie zu überführen, daß sie es, so wie sie eben ist, nicht leisten kann, oder mit andern Worten: das Gesetz ist zur Verdammniß gegeben.“ Wie lautet denn dieses Gesetz? Es ist in den Worten ausgesprochen: „ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig, der Herr euer Gott.“ Das Gesetz der Heiligkeit ist aber das Gesetz der Freiheit, wie wir es in der Vernunft, im Bewußtseyn vorfinden: es ist das Wesen der Vernunft, des Bewußtseyns selbst. Also unsere Vernunft, unser Bewußtseyn, das Heilige, der Geist in uns, „das Licht, das alle Menschen erleuchtet,“ der Sprecher (λογος) in uns, sollte unserer Seele nicht als Weiser zum Wege des Lebens, nicht als göttliche Weisheit, die unsere Seele zum Heile zu führen bestimmt ist, sondern sollte uns zur Verdammniß, also, zu unserm Verderben gegeben seyn? „Allerdings — sagt man — zum Verderben, weil du durch die Sünde gegen das Gesetz, die du nicht vermeiden kannst, dir die Strafe, also das Verderben zuziehst.“ Aber muß denn der Mensch nothwendig sündigen und nur sündigen? kann er nicht auch Gutes thun? Es wäre ein Widerspruch ohne Gleichen, wenn der Mund aller Propheten, und des göttlichen Heilands selbst, die Seelen zur Buße vermahnt hätte, jedoch mit der Ueberzeugung, daß sie freilich nicht im Stande wären Buße zu thun, daß alles Anmahnen nichts helfen könne, daß es aber doch geschehen müsse, weil Gott einmal es so haben wolle, blos um die Menschen zu überführen,

daß sie nichts taugten und daß sie Alle verloren wären, wenn er nicht sich ihrer erbarmte. Warum denn aber erst solche Umstände mit den Menschen machen? warum denn etwas so nutzloses thun, wenn sie doch einmal nicht in sich gehen, nicht besser werden können? warum nicht sie auf der Stelle verdammen, um sie gleich darauf aus reiner Gnade selig zu machen? Wohl heißt es in der Schrift: „sie tügen nichts; sie sind allesammt untüchtig; da ist auch nicht Einer der Gutes thue, auch nicht Einer!" Aber warum denn dieser heilige Unwille da, wo sich nun einmal nichts ändern läßt? Heißt dieß nicht: auf die Fische schelten, daß sie stumm sind? Nein, nein! das Nicht-thun setzt noch gar nicht das Nicht-thun-können voraus; und umsonst hat der Heiland nicht die zugleich liebevollen und strafenden Worte gesprochen: „Wie oft habe ich euch versammeln wollen, wie eine Henne versammlet ihre Küchlein; aber ihr habt nicht gewollt." Giebt die göttliche Weisheit etwas auf den Willen der Menschen, so müssen wir es wohl auch thun; und was für ein Wille wäre der, welcher nichts vermöchte? Wir finden uns also vollkommen berechtiget in der Willenskraft, die eben nur moralische Freiheitskraft ist und nichts weiter *), die Heiligkeits-

*) Die Anerkennung, daß der Wille nur moralische Kraft ist, ist ziemlich aus dem Alltagsleben verschwunden, indem man hier im Willen nur einen Hebel zu allem Thun überhaupt zu besitzen glaubt. Allein man bedenkt nicht, daß es gar kein Thun des Menschen giebt, das nicht moralisch wäre, oder mit andern Worten: daß Alles, was der Mensch thut, entweder gut oder böse ist. Es giebt gar kein gleichgültiges Thun. Sogar das Nichts-thun ist eine That des Menschen: denn es kann nicht ohne Selbstbestimmung, ohne innere Einwilligung zur Nicht-Beschäftigung zu Stande kommen; wie viel mehr alles wirkliche, äußerlich als

fähigkeit anzuerkennen, und folglich in ihr zugleich das Band zwischen Seele und Geist. Daher auch die Vermahnung, die Ermunterung des Apostels: „Jaget nach der Heiligung, ohne welche Niemand kann den Herrn sehen.“ Allein wir sind noch nicht von allen Einwürfen befreit. Man fragt uns: „Wie kommt es denn aber, daß noch kein Mensch es auf natürlichem Wege bis zur Heiligkeit gebracht hat? Die größten Tugendhelden des heidnischen Alterthums, die uns bekannt worden sind: ein Pythagoras, Socrates, und wohl auch ein Plato selbst, der ja für das Göttliche und die Gottähnlichkeit *) schwärmte,

---

solches erscheinende, Thun. Je unbedeutender es ist, desto schlimmer: denn alles unser Thun soll Gehalt, und zwar guten Gehalt haben. „Ihr esset, oder trinket, oder was ihr thut: so thut es Alles zu Gottes Ehren.“ Das heißt doch so viel als: nicht im Widerspruche gegen das Heilige, folglich: auf nicht unmoralische Weise.

*) Die Gottähnlichkeit, auf welche Plato dringt, ist blos den Vorstellungen angemessen, die er selbst von dem Wesen der Gottheit hatte; wie hätte dieß anders seyn können? Plato kannte aber keinen heiligen Gott, in dem Sinne unserer heiligen Schriften und der in ihnen von der Heiligkeit Gottes enthaltenen Offenbarung: denn kannte er einen Gott, der die Liebe ist? Und wie Plato, so alle Uebrigen. Die Reinigung, die Läuterung der Seelen selbst, hatte im profanen Orient und Occident einen ganz andern Sinn und Zweck, als der ist, den unsere heiligen Schriften damit verknüpfen. Der Zweck jener Reinigungen war die Contemplation; und die Mittel waren: Bäder, strenge Diät, Verschließen der Sinne vor der Außenwelt; demnach alles „eine feine äußerliche Zucht,“ aber keine Entsündigung des Herzens, um der Liebe Gottes theilhaftig zu werden, um zu „schmecken und sehen wie freundlich der Herr ist.“

und wie viele Andere mehr, sie wußten ja nicht einmal was Heiligkeit war, geschweige daß sie hätten nach Heiligkeit streben oder gar sie erringen sollen. Hätte ihnen aber ein solches Streben nicht beikommen müssen, da sie doch die Heiligkeitsfähigkeit in sich trugen, und noch mehr, auch die Vernunft, den Geist, der ja selbst heiliges Wesen ist?" Man muß gestehen, daß dieser Einwurf der blendendste von allen bisherigen ist, um so mehr, je weniger wir ihm einen großen Gehalt von Wahrheit absprechen können, oder vielmehr seinem Inhalte geradezu beipflichten müssen. Haben wir denn aber schon gesagt, daß die Seele, Kraft ihrer Heiligkeitsfähigkeit, nach Heiligkeit auch wirklich streben und dieselbe erringen müsse? Das ist es ja eben, worüber, daß es nicht geschieht, sich unsere heiligen Schriften auf jedem ihrer Blätter beschweren! und mit wie großem, vollkommenem Rechte! Denn heißt es nicht in ihnen?: „es ist dir gesagt, o Mensch, was gut ist, und was der Herr dein Gott von dir fordert." Und wie genau belehrt war das auserwählte Volk Gottes! wie wurden ihm die göttlichen Gebote immer neu eingeschärft! Immer vergeblich! Nicht weil sie nicht konnten, sondern weil sie nicht wollten. Warum konnten denn die Heroen des alten Bundes sich der Frömmigkeit, der Heiligung befleißigen? Wenn also, mit wenigen Ausnahmen, das Volk, welches Gott sich selbst zum Eigenthume erzog, während er alle andere Völker der Welt, nach seiner Weisheit, eine Zeit lang dem Weltgeiste *) Preis gab, (wiewohl nicht

*) „Ist denn etwa dieser Weltgeist, der Fürst dieser Welt, den man auch Zeitgeist nennen könnte, eine wirkliche Person?" So könnte man wohl beiläufig fragen; wiewohl Geist und Person zwei sehr verschiedene Begriffe sind. Der Verfasser geht aber hier nicht auf diese

etwa um sie zu Grunde gehen zu lassen, sondern weil nur aus dem Volke des Glaubens der Retter Aller erstehen konnte;) wenn das Volk des Eigenthums aus-artete, wie hätte wohl alles fremde Volk ein-arten sollen? wie hätten die sich der Heiligkeit befleißigen sollen, denen nichts von einem heiligen Willen kund gethan war? „Wie? nichts von einem heiligen Willen? lebt das Heilige nicht in jeder Menschenbrust? lebt es nicht in der Vernunft? im Geiste, der im Menschen ist?" allerdings ist die Vernunft das Heilige in jeder Seele, und gebietet der Seele das Rechte, aber so daß die Seele nicht weiß woher dieses Gebot kommt, und daß es der Wille Gottes ist, der sich in ihm ausspricht. Nur erst nachdem uns dieß kund gethan ist durch den gegebenen Geist, wissen wir, daß wir einen Herrn über uns haben, dessen Name „Heilig" ist. Die Heiden werden allerdings nach dem Gesetze gerichtet, aber nur nach dem Gesetze in ihrer Brust, dem einige mehr andere weniger gehorchen. Aber das ist wahr: erfüllen das Gesetz bis in seine kleinsten Theile, d. h. durchaus gerecht und unsträflich leben thut Keiner, der vom Weibe geboren ist. Liegt nun

---

Frage ein, indem er sich hierüber an andern Orten, namentlich in seinem Buche Ueber die Wahrheit ausgelassen hat. Er bemerkt hier nur, daß, wenn die Weltgeschichte wahrhaft eine Theodicee ist, wie sie es unserer Ueberzeugung nach ist, unmöglich ein göttlicher Sieg gedacht werden kann ohne einen besiegten Gegenstand. Und welchen Gegenstand zu einem Siege kann es für den guten Geist geben, außer dem bösen? Das Reich des Bösen zu zerstören kam der Heiland. Und ist es denn zerstört, so sind auch alle früher Gefangenen frei; und es heißt im Siegesgesange mit Recht: „Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg?"

die Schuld am Gesetze? ist es etwa nicht vollkommen? keinesweges: das Gesetz ist heilig und gut: das Bewußtseyn zeugt für sich selbst; wer will es Lügen strafen? Und ferner: Giebt es keine Kraft in der Seele zur Gesetz-Erfüllung? Du kannst das Gesetz jeden Augenblick erfüllen, sobald du nur willst: dein Bewußtseyn bezeugt es dir; und kannst du es jeden Augenblick, so kannst du es immer. Warum geschieht es nun nicht? Offenbar nicht, wie wir gesehen, weil unsere Vernunft verfinstert und unser Wille ohnmächtig ist, sondern da beides nicht Statt findet, muß dieß aus einem andern Grunde geschehen, welcher es auch sey. Wir bleiben vor der Hand nur dabei stehen, daß es der von den Anklägern der Vernunft und des Willens angegebene Grund nicht seyn kann, weil wir, wie gesagt, unser Bewußtseyn nicht Lügen strafen können. Und so haben allerdings unsere Gegner in so fern entschiedenes Recht als sie die Seele an sich, und sogar unter der Leitung der Vernunft, des Mangels an Heiligkeit beschuldigen; und die Schrift bestätiget ihre Behauptung mit den Worten: „Wir sind allzumal Sünder und mangeln des Ruhms, den wir vor Gott haben sollten;“ aber sie haben entschiedenes Unrecht und lassen sich durch einen falschen Schein blenden, oder vielmehr, indem sie den wahren Grund übersehen, den wir sogleich aufsuchen werden, stellen sie in der Untauglichkeit der Vernunft und des Willens einen falschen Grund auf, dem unser Bewußtseyn widerspricht, welches eben so gewiß von seiner Heiligkeit, als von der Heiligkeitsfähigkeit des Willens als moralischer Kraft zeugt, und dadurch den Beweis ablegt, daß diese Kraft wahrhaft das Band der Seele und des Geistes ist.

Drittes Kapitel.

Das trennende Princip zwiſchen Seele und Geiſt.

Wenn wir in der moraliſchen Kraft den Springquell eines höheren Lebens in unſerer Seele erkennen, und in ihr die Bürgſchaft unſeres göttlichen Urſprungs und Zieles beſitzen, ſo giebt es auch dagegen eine andere, nicht ſowohl Kraft, als Macht in unſerer Seele, durch welche dieſe nach einer jenem Ziele geradezu entgegengeſetzten Richtung hingetrieben wird. Es iſt dieß nicht etwa ein Trieb unſerer Seele, — denn alle Triebe ſtammen von göttlicher Einrichtung, — ſondern es iſt, wie geſagt, eine Macht, die, wenn ſie uns auch nicht wirklich beherrſcht, doch unaufhörlich nach dieſer Herrſchaft ſtrebt und ſie leider auch nur zu häufig erringt. Es iſt die Macht des Böſen, die ſich in der Seele als Hang zum Böſen ausſpricht. Und dieſer Hang zum Böſen iſt es, welcher die Seele vom Geiſte abwendig macht, und ſich in gleichem Maße als trennendes Princip zwiſchen beiden erweiſet, wie die moraliſche Kraft das verbin-

dende Princip beider iſt. Wir haben, um über dieſes Verhältniß näheren Aufſchluß zu erhalten, zunächſt das Weſen und den Charakter des Böſen zu beſtimmen und ſeinem Grunde und Urſprunge nachzuforſchen, ſodann aber den Hang der Seele zum Böſen, wie er ſich vor dem Bewußtſeyn offenbart, in ſeiner Beſchaffenheit und in ſeinen Wirkungen zu betrachten. Es wird ſich dann ergeben, daß nur durch dieſen Hang und ſeinen Einfluß auf die Seele das Räthſel gelöſt wird, welches im vorigen Kapitel noch unaufgeſchloſſen blieb, und deſſen Löſung ein wohlmeinender Irrthum, natürlich mit unglücklichem Erfolge, wie aller Irrthum, in der Verderbtheit des Willens und in der Verfinſterung der Vernunft zu finden vermeinte.

Was nun zuvörderſt das Weſen und den Charakter, d. h. die innere Natur und die äußere Erſcheinung des Böſen betrifft, ſo iſt beides nur im Gegenſatze gegen das Gute auszumitteln und auszudrücken: denn nur im Gegenſatze gegen das Gute, oder beſtimmter, im Widerſpruche und Widerſtande gegen das Gute, iſt das Böſe denkbar. Und hier iſt abermals erſt ein mannichfaltiger Irrthum auf die Seite zu bringen. Man hat viel von phyſiſchen Uebeln geſprochen und das Böſe, ſo zu ſagen, für eine bloße Naturerſcheinung ausgeben wollen, ja, wiefern die Natur manchen Forſchern für bloßen Schein galt, indem nur im Geiſte die Wahrheit zu finden ſey, hat man auch das Böſe ſelbſt nur für einen Schein, und folglich ſeine Annahme für einen Irrthum erklärt, auf ſolche Weiſe alſo das Böſe mit Leichtigkeit beſeitiget. Wir halten es nicht für nöthig dieſe Anſicht zu widerlegen, wenn ſie auch einem Plato angehörte: denn der Irrthum, den man begeht, wenn man Erſcheinung mit Schein verwechſelt,

iſt erwieſen, weil aller Erſcheinung ein erſcheinendes Seyn (ὀντως ὤν), alſo Wahrheit, zum Grunde liegen muß. Nicht minder glücklich in der Erklärung des Böſen, und eben ſo ſehr im Irrthume ſind Diejenigen geweſen, welche das Böſe zwar ebenfalls in der Natur, aber als etwas Poſitives und wirklich Gegebenes, nämlich in der Materie, als dem Weſen und Grunde der Natur, geſucht haben. Die Materie, als das Princip der Trägheit, ſoll dem Geiſte, als dem Principe der Thätigkeit, widerſprechen oder ſich ihm entgegenſtellen, und dadurch, weil der Geiſt das Gute iſt, als Feind des Guten, als Böſes, erſcheinen. Wenn dieſe, auf der einen Seite, der Wahrheit näher zu kommen ſcheinen, indem das Böſe ſich in der That als der Feind des Guten erweiſet, ſo iſt doch, auf der andern Seite, der Grund ſelbſt, auf den ſich ihre Behauptung ſtützt, ein nichtiger: denn es iſt von der Materie ſelbſt erwieſen, daß ſie etwas Nichtiges, ein Unding iſt. Wir berufen uns auf unſern früher (Buch 2. Kap. 1. S. 203 ff.) hierüber geführten Beweis. Aus beiden falſchen Anſichten des Böſen iſt eine dritte, eben ſo falſche, hervorgegangen, abhängig von ihnen und mit ihnen verbunden: nämlich daß das Böſe ſein Weſen und ſeinen Sitz in unſerer ſinnlichen Natur habe, wiefern dieſelbe entweder dem Scheine nachjagt, oder in die Schwere des groben irdiſchen Stoffes verſunken iſt, ſo daß die Seele nur erſt dann zum Guten und ſeinem Quell gelange, wenn ſie aus der Welt des Scheines, und aus dem ſie, zur Strafe, feſſelnden Kerker des Körpers erlöſt ſey. Dieſe Anſicht iſt nicht blos darum falſch, weil ſie ſich auf die grundloſen Hypotheſen des Scheins und der Materie ſtützt, ſondern auch darum, weil unſere ſinnliche Natur göttliche Einrichtung iſt, ohne welche ſich unſere Seele gar nicht entwickeln, alſo auch nicht

zum Urquell des Guten gelangen könnte. Mit Einem Worte: in der Natur ist weder das Wesen und der Charakter, noch der Grund des Bösen zu suchen. Das Böse ist nichts Natürliches, sondern etwas Wider- und Ueber-Natürliches; wie sich sogleich bestimmter ergeben wird.

Vorher aber müssen wir erst noch Derer gedenken, welche unsere ganze Untersuchung über das Böse unnütz machen würden, wenn sie Recht hätten, Derer nämlich, welche den Begriff des Bösen geradezu und unmittelbar für unstatthaft erklären, indem sie, das Daseyn der Natur und des Geistes als gleich wahrhaft, ja als identisch erkennend, das Ein und All als ein in sich zusammenhangendes und zusammenstimmendes Ganzes betrachten, in welchem alle scheinbare Verschobenheit, Unordnung oder Störung nur dem Blicke des beschränkten und befangenen Beobachters als solche erscheine, dem geläuterten aber und dem Wesen der Dinge näher gerückten Auge sich als vollkommene Harmonie und Schönheit beurkunde. Ihnen ist Alles, was ist, und wie es ist, gut: denn es ist nothwendig, und integrirender Theil des Ganzen. Daß in dieser Ansicht auf die Freiheit der Seele, und folglich auf die Moralität, folglich auf das Heilige selbst, Verzicht geleistet werde, liegt am Tage; und wenn die vorher aufgestellten Ansichten blos irrig waren, so ist diese geradezu verderblich: denn sie schließt alles Streben der Seele nach Heiligung aus. Wenn es nichts Unheiliges giebt, (und das ist das Böse,) so ist Alles heilig, oder Nichts; und in keinem von beiden Fällen ist ein Streben nach Heiligkeit und Heiligung denkbar. Glücklicher Weise wird diese Ansicht, die den Kern des Pantheismus in sich faßt, durch das Bewußtseyn unserer Freiheit und des Heiligen in uns widerlegt, und läßt sich leicht in ihrer Wurzel,

nämlich als dem Hange zum Böſen ſelbſt entſpringend, nachweiſen, indem der Hang zum Böſen ſich eben als ein Streben ſich vom Guten loszureißen offenbart: denn das Gute, als Heiliges, verlangt Anerkennung und Unterwerfung, nicht aber Vermiſchung und Gleichſtellung ſeines Weſens mit dem Unheiligen; wie ſogleich deutlicher gezeigt werden ſoll.

Nach Beſeitigung alles deſſen, was in Beziehung auf die Erkenntniß des Böſen Irrthum oder Verkehrtheit iſt, gehen wir nun an die Erforſchung und Entfaltung des Weſens und Charakters des Böſen. Das Böſe, wurde beim Auslaufe unſerer Unterſuchung geſagt, iſt nur im Widerſpruche und Widerſtande gegen das Gute denkbar. Es wurde auch weiterhin angedeutet, daß das Böſe nichts Natürliches, ſondern etwas Wider- und Ueber-Natürliches ſey. Was ſoll dieß alles heißen? Um bei der Erklärung des Letzteren anzufangen, ſo kann, da alles Natürliche, da die ganze Natur, nur vom Schöpfer ausgeht, das Widernatürliche nur etwas ſeyn, was nicht vom Schöpfer ausgeht; und da dieſes Widernatürliche zugleich auch ein Uebernatürliches ſeyn ſoll, und über die Natur nur der Geiſt ſteht, ſo kann das Böſe, wenn es wirklich dergleichen giebt, auch nur geiſtiges Weſens ſeyn. Es kann nur ein geiſtig-Böſes geben. An dieſe, vor der Hand noch unerwieſene Annahme, die auch nichts weiter als Begriffs-Erklärung ſeyn ſoll, ſchließt ſich ganz ungezwungen die erſte Andeutung: daß das Böſe nur als Widerſpruch und Widerſtand gegen das Gute denkbar ſey. Es verſteht ſich nämlich von ſelbſt, daß alles Geiſtige, was nicht aus Gottes Geiſte hervorgeht und ihm verwandt iſt — und ein aus geiſtigem Weſen entſpringendes Widernatürliches, es kann ja nicht aus Gottes Geiſte hervorgehen — Gott

entgegen seyn muß, und zwar in aller Hinsicht und Beziehung. Denken wir uns demnach ein solches geistiges Wesen (eine geistige Kraft des Widerstandes) als möglich, so muß es das Widerspiel, das Gegentheil von Gott seyn. Nun unterscheiden wir in Gott, weil wir dazu genöthiget sind, sein Wesen und sein Wirken. Sein Wesen ist Wahrheit, heiliges Seyn, in Kraft, Licht und Liebe; sein Wirken ist Schaffen und durch das Schaffen Beseligung. Sein Wirken folgt nothwendig aus seinem Wesen. Nun ist von allem diesem das Gegentheil dem Wesen nach: die Lüge, das Nicht-Bestehen in der Wahrheit, das unheilige Nicht-Seyn in Ohnmacht, Finsterniß und Haß; dem Wirken nach: Zerstörung, und durch die Zerstörung: Verunseligung. Denken wir uns alles dieses Böse als an einen Geist gebunden, wie alles Gute als an einen Geist gebunden gedacht wird, so haben wir im Geiste der Lüge und des Verderbens den bösen Geist, wie im Geiste der Wahrheit und des Lebens den guten. Lassen wir nun auch jetzt die Wirklichkeit eines bösen Geistes an ihren Ort gestellt seyn, so haben wir hier doch wenigstens das Böse seinem Wesen und Charakter nach entwickelt: sein Wesen als Unheiligkeit, seinen Charakter (Erscheinungs-Weise) als Zerstörung, oder wenigstens Zerstörungs-Trieb: denn wirkliche Zerstörung kann nicht Statt finden, so lange die Schöpfung dauert; und diese dauert, Gottlob, noch fort. Weiter aber etwas als das Wesen und den Charakter des Bösen zu entwickeln, war vor der Hand unsere Absicht nicht. Allein wir sind gedrungen weiter zu gehen: denn auch der Grund und Ursprung des Bösen verlangt ja unsere Erörterung. Und hier können wir uns denn freilich nicht enthalten auf den hypothetisch aufgestellten Begriff des bösen Geistes, als des Grundes und Ursprunges alles

Bösen, zurückzukommen, und zu untersuchen ob das wirklich existirende Böse die Annahme eines solchen bösen Princips nothwendig mache. Zuvor aber müssen wir des Bösen selbst als eines wirklich Seyenden gewiß seyn. Zu dieser Gewißheit ist jedoch sehr leicht zu gelangen: wir dürfen nur das Daseyn der Lüge und des Zerstörungs-Triebes beweisen. Aber bedarf es hier erst des Beweises? Ist die Lüge nicht in der Seelenwelt zu Hause, so lange es eine Geschichte giebt? Wollen wir, auch wenn wir uns selbst von der Lüge frei wüßten, leugnen, daß uns die Lüge tausend und aber tausend mal aus andern Seelen entgegengetreten ist? Die Lüge ist wissentliche, gleichviel ob freiwillige oder abgezwungene, Verläugnung der Wahrheit. Wer ist nicht in seinem Leben belogen worden? ja, wir dürfen hinzusetzen: wer hat nicht in seinem Leben gelogen? Die Lüge ist also da: sie wegleugnen hieße selbst lügen. Aber auch der Zerstörungstrieb ist da; die Geschichte ist des gleichfalls Zeugin. Oder hat es nie Tyrannen, Despoten, Wüthrige gegeben, die im Zerstören ihre Wonne fanden? Oder was ist denn die Verläumdungssucht, der Neid, der Haß, die Rache, was sind sie alle in ihrem innersten Wesen anderes als Zerstörungstrieb? jener tiefsten Seelenstörung gar nicht zu gedenken, in welcher sich der Zerstörungstrieb am auffallendsten zeigt, indem er ihr wesentlicher Charakter ist: der Tollheit nämlich; denn hier rufen sogleich hundert Stimmen: „ach, dieß ist körperliche Krankheit;“ wiewohl, wenn der Tolle sich oder Andere verletzt oder vernichtet, dieses doch offenbar keine bloße Bewegung, sondern eine That ist, die, wo nicht den Willen, (einen ausgearteten) doch einen Trieb zum Hebel hat, der, weil Trieb, auch nichts im Leibe, sondern etwas in der Seele ist, und lediglich durch deren Ausartung zu dieser Macht gesteigert. Doch, wie ge-

ſagt, wir provoziren nicht auf dieſes Beiſpiel, (an welchem wir unſerer Seits die Macht des Böſen in ihrem höchſten Triumphe erkennen), ſondern begnügen uns mit obigen factiſchen Belegen, ſo daß wir das Daſeyn des Zerſtörungstriebes für eben ſo ausgemacht anſehen als das Daſeyn der Lüge. Aber auch für eben ſo moraliſcher, d. h. geiſtiger Natur. Oder iſt der Haß, die Rache u. ſ. w. etwas Phyſiſches? Wollt ihr ſie etwa auf den Inſtinct zurückführen, weil ihr dergleichen auch ſchon bei Thieren bemerkt? Viele ſehen freilich den Menſchen für ein Thier an, weil er eſſen trinken und manches Andere verrichten muß, was wir auch bei den Thieren ſehen; allenfalls nennen ſie ihn das edelſte Thier: allein die Rache mag wohl ſüß ſeyn, aber edel iſt ſie nicht; und wiefern der Menſch edel iſt oder ſeyn ſoll, iſt er nicht den Thieren zu vergleichen, denen wir etwas der Art nicht zumuthen dürfen. Kurz, wer nicht ſophiſtiſiren will, kann das moraliſche (geiſtige) Weſen, wie der Lüge, ſo des Zerſtörungstriebes, weder im Geſchichtsleben überhaupt, noch im einzelnen Seelenleben leugnen. Und ſo ſteht alſo, ſowohl das Weſen als der Charakter des Böſen, ſein Seyn und ſein Wirken, wahrhaft und feſt in der Wirklichkeit begründet; und wir müßten dieſe vernichten, wenn wir das Böſe, wie es gleichſam lebendig und leibhaftig in der Erfahrung erſcheint, als nicht vorhanden betrachten wollten. Dieß nun vorausgeſchickt, und als auf unwiderleglicher Beobachtung ruhende Baſis unſerer folgenden Entwickelung feſtgeſtellt, begeben wir uns zu der vor uns liegenden Unterſuchung.

Alſo, das Böſe iſt da, und zwar, da es moraliſcher Art iſt, nicht in der Naturwelt *), ſondern

*) Die Behauptung iſt freilich nicht neu, daß auch die Naturwelt den Fall des Menſchen getheilt habe, und

in der Menschenwelt, in der Welt der Seelen. Wie kommt es nun in diese? Eine Anerschaffung des Bösen, oder ein anerschaffenes Böse in der Seele ist undenkbar: denn sie würde auf Rechnung des Schöpfers kommen. Das Böse kann also nicht aus der Seele heraus-, es muß in die Seele hinein-gekommen seyn, sie gleichsam angesteckt haben, wie ein Krankheitsstoff den Körper. Aber auch hier wiederum kann es nicht aus der Naturwelt in die Seele eingedrungen seyn: denn die Naturwelt ist des Bösen nicht fähig. Es muß demnach, da es geistiger Art ist, aus einer geistigen Welt, aus einem Reiche der Geister abstammen, dessen Begriff unserm Bewußtseyn, als selbst geistiger Art, nicht nur nicht widerspricht, sondern ihm, so zu sagen, freiwillig entgegen kommt. Aber, wenn wir nicht leugnen können, daß auch das Reich der Geister, wenn es ein solches giebt, Gottes Schöpfung ist, nicht minder als die Naturwelt: wie kommt das Böse in das Reich der Geister? Läßt sich

---

seitdem der Einwirkung des Bösen ausgesetzt sey. Und in der That scheint ein Zerstörungstrieb, der gegen das schaffende Princip in der Natur gerichtet ist und diesem auf offenbar feindliche Weise entgegen tritt, nicht zu verkennen. Auch haben wir selbst das Gefühl, wenn wir seine Erscheinung und Wirksamkeit gewahr werden, als ob hier eine feindliche Macht walte. Die Erscheinung von Raupen, Heuschrecken u. s. w., welche die Bäume und Felder verwüsten, von Hagelschlag, der in einer Viertelstunde die Ernte eines Jahres zerstört, von Wasserfluthen, Erdbeben, von Pest und pestartigen Krankheiten u. s. w. Alles dieß, scheint uns, könnte nicht blos, sondern sollte auch nicht seyn; und es fällt uns schwer, unsern eigenen Demonstrationen zu glauben, die wir nothgedrungen machen: daß Alles dieß denn doch am Ende gut sey, oder zu etwas Gutem führen müsse. So viel ist aber gewiß, daß das Böse in der Natur selbst nicht liegt, daß die Natur selbst nicht verderbt seyn kann: denn moralisches Wesen ist ja doch die Natur nicht.

ein Geiſt der Lüge und des Verderbens als aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen denken? Nimmermehr! Allein die Lüge ſowohl als der Zerſtörungstrieb (Haß) ſind doch keine Elemente an ſich, wie etwa das Element der Luft, oder des Waſſers u. d. gl.; ſondern, da ſie geiſtigen Weſens ſind, ſo müßten ſie auch in der That an einem Geiſte haften, ſo wie die Wahrheit und der Schöpfungstrieb (Liebe) auch nur an einem Geiſte haften können. Es müßte alſo, wenn wir uns einen Geiſt der Lüge und des Verderbens denken wollten, ein ſolcher, nicht als aus Gott hervorgegangen und mit ihm in ſeliger Vereinigung bleibend, ſondern als von Gott abgefallen gedacht werden. Der Begriff des Abfalls iſt aber der der gänzlichen Scheidung: denn das Böſe iſt das reine Gegentheil des Guten. Der Geiſt des Abfalls, wenn es einen ſolchen giebt, konnte alſo das Böſe in ſich nur erzeugen, indem er das Gute in ſich völlig vernichtete. Muß aber, zur Vernichtung des Guten in ſich, das Böſe in jenem Geiſte der Vernichtung nicht ſchon vorausgeſetzt werden? Iſt hier nicht ein Zirkel in der Erklärung? Der Verfaſſer hat in ſeinem Buche über die Wahrheit eine genetiſche Ableitung des Böſen verſucht, in welcher er ſich bemühte dieſem Zirkel auszuweichen; er verweiſet demnach auf jenen Verſuch, wirft hier aber einen Gedanken hin, welcher ihm noch näher als die dort aufgeſtellte Gedankenreihe das Schwarze zu treffen ſcheint. Nämlich das von Gott durch ſein Wort geſchaffene Geiſterreich war und iſt und wird ſeyn ein Reich der Liebe. Gott ſelbſt iſt dieſer Liebe Anfang und Ende in dem Abglanze ſeiner Herrlichkeit, dem Sohne, welchem ſich alle Kniee beugen ſollen im Himmel und auf Erden: denn im Sohne erkennt ſich der Vater, und hat ſein Beſtehen in ihm, als ſeinem ewigen Erzeugniſſe*).

*) Wir bemerken hier, daß wir einen weſentlichen Unter-

Hörte Gott auf zu zeugen, so hörte Gott auf zu seyn. Was aber Gott erzeugt, ist Gott wie Er. Der Sohn liebt den Vater, wie der Vater den Sohn: denn er erblickt im Vater den Quell seines eigenen Seyns; und diese Wechselliebe erhält das göttliche Leben von Ewigkeit zu Ewigkeit. Unerschütterlich ist der Thron der Gottheit. Diesen Thron umgiebt die Geisterwelt im seligen Anschauen näher und ferner: denn wer Gott schaut ist selig. Am nächsten stand diesem Throne der erste und höchste aller geschaffenen Geister, das reine Ebenbild der Gottheit in ihrer Fülle, aber doch nur ein geschaffenes Ebenbild. Und dieser Geist konnte allein es seyn, der abfiel, und eben darum mußte er es seyn, wenn ein Abfall geschah, weil nur er so nahe stand, um aus der Liebe den Haß, aus dem Heiligen das Unheilige, aus dem Guten das Böse zu gebären. Wie dieses? Er liebte den Vater im Sohne, und hatte durch den Sohn die Liebe des Vaters: aber er sah auch die Liebe des Vaters zum Sohne; er begriff sie, als die Fülle aller Seligkeit, aber er hatte sie nicht: nur der erzeugte Gott konnte sie haben, nicht der erschaffene Geist. Siehe da, die Klippe, woran er schei-

---

schied annehmen zwischen Erzeugen und Schaffen, zwischen Erzeugniß und Geschöpf. Erzeugen heißt: aus eigenem Wesen hervorbringen. Schaffen heißt: wirken durch eigene Kraft. Somit ist der Sohn Gottes kein Geschöpf, etwa der Erste der Erschaffenen zu nennen: denn durch ihn selbst ist ja erschaffen alles Geschöpf. „Er schafft Alles durch sein göttliches Wort.“ Unsere Vernunft kann hier freilich nur zusammen-fassen und halten, was eine heilige Offenbarung lehrt, nicht selbst erdenken; nur er-kennen und an-erkennen, was der Gegenstand ihrer tiefsten Forschungen ist, wonach sie ewig durstet. Diesen Durst kann keine Philosophie, ihn kann nur eine heilige Offenbarung befriedigen.

terte: die Liebe selbst. Er begehrte, grenzenlos wie seine Liebe zum Vater war, die Liebe, die nur dem Erzeugten werden konnte; und in diesem Acte des höchsten Begehrens stürzte er von seiner Höhe: denn er konnte nicht also begehren, ohne sich dem Sohne, ohne sich Gott, gleich zu stellen; er konnte sich dem Sohne nicht gleich stellen, ohne aufzuhören das Knie vor ihm zu beugen, d. h. ohne in Gottesvergessenheit zu verfallen; er konnte dieses wiederum nicht, ohne das Heiligste zu verletzen; und dieses wiederum nicht, ohne vom Heiligen abzufallen, und dieses wiederum nicht, ohne das Gegentheil und ein Gegner (Widersacher) des Heiligen zu werden. So entsprang aus der Verleugnung des Sohnes, welcher die Wahrheit und das Leben ist, weil er der Abglanz des Vaters ist, im ersten erschaffenen Geiste das Gegentheil der Wahrheit und des Lebens: die Lüge und der Tod, (die Vernichtung,) d. h. das Böse. Nicht aus Bösem entsprang das Böse, sondern aus dem Guten, aus der Liebe. Aber weder er-zeugt noch erschaffen wurde das Böse aus dem Guten, (aus Gott,) sondern er-kürt vom freiesten Geiste nach Gott. Und auch nicht das Böse wurde er-kürt (begehrt, gewollt,) sondern das Gute, aber auf dem Wege der Verletzung, der Entweihung, der Entheiligung: denn: „Niemand kommt zum Vater, denn durch den Sohn." Und so fiel der höchste der geschaffenen Geister von seiner Höhe in den Abgrund. Aus dem Reiche der Liebe, und der Wahrheit und des Lebens mit mehr als Blitzesschnelle gefallen, wohnte ihm von nun an ein nur der Haß, und die Lüge und der Tod. Aus einem Geiste des Lichts wurde er ein Geist der Finsterniß, aus einem Geiste der Höhe, ein Geist des Abgrunds, aus einem seligen Geiste ein verdammter. Sein Reich ist

nun die Hölle, und in die Hölle zieht er alles, was sich von ihm ziehen läßt. Sein Werk ist, wie uns die heilige Geschichte berichtet, der Fall der ersten Menschen, die er durch die Lüge der Gottgleichheit zu ihrem Verderben verlockte: denn nichts mußte ihm süßer seyn als Andere an derselben Klippe scheitern zu sehen, die ihn selbst zerschellt hatte. So kam das Böse in die Seelen, nachdem es einmal seinen Grund und Ursprung in einem Geiste gefunden.

Sind nun die Seelen böse geworden wie Satan? Keineswegs. Zwar sucht das Böse seines Gleichen zu erzeugen: dieß kann ihm aber auch nur bei seines Gleichen gelingen, d. h. bei Geistern, denen eine Freiheit zu Theil geworden, welche die Menschenseele nicht kennt. Die Freiheit der Menschenseele ist an das Gesetz der Heiligkeit gebunden, welches ihr im Bewußtseyn einwohnt. Wohl kann sich die Seele vom Gesetze abwenden und dadurch unfrei, d. h. unselig werden (und sie wurde es, sie verlor ihre Seligkeit durch Satan's Verführung;): aber das Gesetz verläßt sie nicht, sie kann ihm nicht entfliehen, da sie dem Bewußtseyn nicht entfliehen kann *); sie kann wohl durch die Verführung fallen, d. h. sündigen, gegen das Gesetz handeln, aber abfallen, d. h. vollkommen, und durch und durch, oder an sich selbst von Grund aus, von der Wurzel aus, (radical.) böse werden, wie Satan, kann sie nicht, selbst wenn sie sich ganz vom Guten abwendet und ganz dem Bösen hingiebt. Sie kann ein

*) So lange ihr nämlich das Bewußtseyn einwohnt. Der Fälle, wo sie das Bewußtseyn verlieren kann, haben wir schon gedacht, und werden ihrer auch noch gedenken, bemerken aber vorläufig, daß sich dann das ganze Verhältniß des Seelenlebens ändert.

Eigenthum des Verderbers werden, er kann sie besitzen, kann durch sie wirken, aber immer nur als durch ein Werkzeug; kurz: das Böse aus und durch sich selbst zu thun hat sie nicht die Macht: denn dazu gehört absolute Freiheit: die Seele ist aber nur zum Guten und im Guten frei; sobald sie sündiget, hat sie ihre Freiheit verloren, als welche an die moralische Kraft gebunden ist. Die Seele sündiget nicht mit moralischer Kraft, sondern nur indem sie die moralische Kraft, die Kraft der Selbstbestimmung zum Guten, von sich weiset, d. h. indem sie sich vom Bösen bestimmen läßt. Kurz, das Böse, als eigene ursprüngliche Selbstbestimmung, liegt nicht in ihr, sondern nur der Hang zum Bösen, dessen Beschaffenheit und Wirkungen wir noch zu untersuchen haben. Um aber diese Untersuchung gründlich einzuleiten, müssen wir das Wesen des Radical-Bösen noch etwas näher auseinander sezzen. Kant nimmt ein Radicalböses im Menschen an; wir meinen aber, er habe hiemit nichts anderes als den Hang zum Bösen andeuten wollen und diesen Begriff nicht in seinem ganzen Umfange aufgefaßt; wie wir diesen jetzt vollständig zu umfassen gedenken. Hiezu gehört aber, daß wir die Freiheit eines Geistes mit der Freiheit der Seele vergleichen. Wir sagten bereits, daß den Geistern eine Freiheit zuzuschreiben wäre, welche die Menschenseele nicht kennt. Jetzt fragt es sich: wie mag jene Geisterfreiheit beschaffen seyn? Zunächst stellen wir den Satz auf, dessen wir schon früher gedachten: daß ein Geist, als Geist, keine Person ist. Die Seele ist Person, Ich, indem sie im Geiste, (im Bewußtseyn) vorstellt. Die Seele ist nicht selbst-Geist, erzeugt das Licht der Erkenntniß nicht in sich selbst, sondern es wird ihr gegeben, in und mit dem Bewußtseyn. Der Geist ist aber das Licht, das Bewußtseyn selbst.

Auch er ist ein Ich, aber kein durch Vermittelung der Vorstellung, kein durch Einstrahlung erzeugtes, sondern ein ursprünglich sich selbst ausstrahlendes Ich. In unsere Seele strahlt das Bewußtseyn ein (wie wir früher Einl. III. gezeigt;): aus dem Geiste strahlt es, sich selbst erzeugend, hervor. Unser Bewußtseyn verhält sich zum Bewußtseyn der Geister, wie die Erleuchtung der Planeten zum Lichte der Sonnen. Hier geht mit Einem Schlage unsere Abhängigkeit, und die Freiheit der Geister hervor. Ein Geist ist also durch sich gut oder böse; die Seele ist gut oder böse nur wiefern sie sich an den guten oder bösen Geist anschließt. Kann denn aber ein Geist, wie wir hier sein Wesen geschildert, böse seyn oder werden, ohne aufzuhören Geist zu seyn, d. h. ohne vernichtet zu werden? Wenn der Geist das Licht ist, wie kann es einen Geist der Finsterniß geben? Um dieß uns denkbar zu machen, — denn an der Wesenheit des bösen Geistes, als eines Geistes der Finsterniß, dürfen wir, nach dem Zeugnisse unserer heiligen Offenbarung, wenn wir sie wirklich für göttliche Belehrung halten, nicht zweifeln — müssen wir abermals höher steigen, und das Verhältniß des geschaffenen Geistes zum Urgeiste zu erforschen suchen. Der Urgeist, der lebendige Gott, erzeugt aus sich das ewige Licht. Aus diesem ewigen Lichte sind alle Lichter des Geister-Himmels hervorgegangen, d. h. geschaffen worden. Sie theilen also sein Wesen, aber nicht seinen Ursprung: denn sonst wären die Geister alle: Söhne Gottes. Es ist aber nur Einer der eingeborne Sohn des Vaters in Ewigkeit. Die Geister also schauen das Angesicht des Vaters nur durch den Sohn, durch welchen und zu welchem sie geschaffen sind. Daß sie es schauen können, ist das Werk des Sohnes, der ihnen dieselbe Schaukraft

mittheilte, die er selbst besitzt. Und diese Schaukraft ist ihr Licht, ihr geistiges Wesen. Dieses kann nicht von ihnen genommen werden: denn es ist Licht vom ewigen Lichte. In so fern bleibt also jeder Geist ein Licht, auch wenn er sich in die Finsterniß stürzte. Aber er stürzt sich in die Finsterniß, wenn er sich von dem Angesichte Gottes wegwendet; und er hört auf das Angesicht Gottes zu schauen, wenn er sich vom ewigen Lichte wegwendet, durch welches er es erblickt. Vom Lichte weggewendet schaut also der Geist, der dieß thut, nur in die Finsterniß, und in dieser Finsterniß erschaut er nur sich selbst in seiner Gottverlassenheit. Sein reines Selbstseyn, sein nicht in Gott seyn ist seine Verdammniß. Gott ist das Leben und die Seligkeit. Der abgefallene Geist erschaut also nur die Unseligkeit und die Vernichtung; er schaut sie in sich selbst, oder: er schaut, er erkennt sich selbst als unselig und vernichtet. Dieß ist das Loos und die Strafe des abgefallenen Geistes: daß er, als Geist, nicht aufhören kann zu seyn und zu schauen und zu erkennen, daß er aber als abgefallener, als böser Geist, ein Zeuge seiner Unseligkeit und Vernichtung seyn muß. Diese Vernichtung würde ein Widerspruch seyn, wenn sie vollendet wäre: sie kann ihm daher nur als ein fortwährendes Werden, oder als ein ewiges Aufhören zu seyn erscheinen: als eine ewige Selbstverzehrung. Sein Wurm stirbt nie, die Flamme seines Schmerzes (der Unseligkeit) erlischt nie: denn sie hat eine ewige Nahrung in seinem Seyn: aber dieses Seyn selbst ist nur eine ewige Auflösung des Seyns; er kann ihr nicht entrinnen: denn er ist „mit Ketten der Finsterniß gebunden.“ Allerdings geräth die Seele, die sich dem Bösen ergiebt, in gleiche Verdammniß: aber es ist dieß nur zeitliche Verdammniß, so lange

die Seele selbst nur zeitliches Wesen ist. Tritt aber die Seele in das Reich der Geister, nachdem sie aufgehört hat zeitliches Wesen zu seyn, so muß sie der Richter richten nach der Seite, auf welcher er sie findet. Jedoch wir dürfen späteren Betrachtungen nicht vorgreifen, und bleiben bei unserm Gegenstande stehen. Die Frage war: giebt es ein radicales Böse in der Seele? und die Antwort ist verneinend ausgefallen, weil nur ein Geist sich ganz von Gott wegwenden, ganz von Gott abfallen kann, weil nur er sein Seyn, das Licht, in sich selbst hat.

Aber noch bleibt in dieser Hinsicht ein Zweifel, oder vielmehr ein anscheinender Widerspruch übrig, in den wir uns mit uns selbst zu setzen scheinen. Kann denn die Seele die Vernunft nicht verlieren? nimmt sie dann nicht ganz die Stelle des bösen Geistes ein? d. h. wird sie nicht dann radical-böse? Wohl wissen wir, und haben es selbst nachgewiesen, daß die Seele die Vernunft verlieren kann: es geschieht dieß in jeder der von uns sogenannten Seelenstörungen. Allein, welches ist dann ihr Zustand? sie ist alsdann freilich, wir leugnen es nicht, in der Gewalt des bösen Geistes, sie ist von ihm besessen: jedoch sie schaut die Finsterniß nicht wie er; sie ist unselig, sie leidet an Selbstverzehrung: aber sie ist nicht zum Anschauen dieses Zustandes verdammt: denn das Licht der Selbstanschauung ist ihr entzogen. So lange es noch vorhanden ist, schaut sie auch ihren Richter, ihr Gewissen, und in ihm den guten Geist, so sehr sie auch immer den Werken der Finsterniß ergeben sey. Also das Resultat von allem bisherigen ist: die Seele kann böse werden, aber nicht wie Satan böse ist: aus innerem Principe, sondern nur von ihm umstrickt und fortgerissen, als wozu wir ihr einen natürlichen Hang zugestanden haben. In Beziehung auf ein ursprüngliches, ihr einwohnen-

des Böse kommen wir auf unsere frühere Behauptung zurück, daß dasselbe nicht Statt finde: denn von Hause aus ist ihr der Genius des Guten, im Bewußtseyn *), mitgegeben, und in der moralischen Kraft die Fähigkeit das Böse zu meiden und das Gute zu thun: was nicht seyn könnte, wenn die Seele von Hause aus böse wäre: denn das Böse schließt das Gute aus.

Nachdem wir uns nun hinlänglich, wie wir meinen, gegen den Gedanken gesichert haben, daß die Seele ursprünglich böse sey, liegt uns noch ob

---

*) Hiebei könnte uns noch ein Einwurf in Beziehung auf die Möglichkeit eines bösen Geistes gemacht werden. Nämlich man könnte sagen: „Wenn das Bewußtseyn der gute Geist ist, und wenn der böse Geist, als Geist, Bewußtseyn nicht blos hat, sondern ist, so ist er ja, vermöge seiner Geistigkeit selbst schon guter Geist, und kann folglich nicht böse werden: er muß gut bleiben, auch wenn er sich von der Quelle alles Guten getrennt und losgesagt hat; kurz: er ist an sich gut.“ Aber eben dieses an sich gut seyn vernichtet die Güte: denn es ist auch zugleich ein für sich gut seyn, ein für sich Selbst seyn: Selbstigkeit. Diese finden wir in Gott nicht, der doch die Güte selbst ist: denn Gott lebt nicht an sich allein, er lebt in und mit seinem ewigen Erzeugten, und für ihn. In dieser Hingabe des Lebens, in dieser Liebe, besteht die Güte, die Heiligkeit des Bestehens. Das Gute selbst also wird in Böses verwandelt, das Licht selbst in Finsterniß, wenn es nur sich selbst strahlt. Es ist daher kein unwahreres Wort ausgesprochen worden als das: „Gott liebt sich selbst.“ Nein, der Satan, die Urselbstsucht, „liebt sich selbst,“ weil er die Liebe Gottes verwirkt hat, und verzehrt sich dadurch in sich selbst, da er keine andere Nahrung seines Seyns hat als sein eigenes Wesen. Und so ist es sogar mit jeder Seele der Fall, die sich selbst liebt. Und so löset sich denn auch dieser scheinbare Widerspruch in sich selbst auf.

zu zeigen, wie denn die Seele böse werden könne. Durch den Hang zum Bösen, war unsere uranfängliche Annahme. Die Beschaffenheit und die Wirkungen dieses Hanges zu untersuchen ist der letzte Theil unserer Aufgabe in diesem Kapitel.

Vorerst müssen wir eine Anlage, oder einen Keim des Bösen in der Seele von dem Hange derselben zum Bösen unterscheiden. Anlage und Keim bezeichnen uns das Vermögen, die Kraft, ja die Bestimmung eines Dinges oder Wesens; der Hang aber oder die Neigung bezeichnet uns die Richtung, das Ziel, dieses Vermögens oder dieser Kraft. Es fragt sich nun: haben wir, hat unsere Seele, ursprünglich eine Bestimmung zum Bösen? Denn wo eine Bestimmung vorhanden ist, da ist auch die Einrichtung zu ihr gegeben. Nun ist aber die Einrichtung unseres ganzen Wesens, laut unseres Bewußtseyns, göttlich — denn unser Bewußtseyn widerspricht dem Gedanken des Gegentheils —: folglich können wir auch keine Bestimmung, folglich auch keine eigentliche Kraft, kein wahres Vermögen zum Bösen ursprünglich in uns tragen. Gleichwohl müssen wir dieses Vermögen besitzen, wir könnten sonst das Böse gar nicht thun. Ja, es läßt sich sogar annehmen, daß dieses Vermögen mittels einer Anlage oder eines Keimes entwickelt werde, wenn es denkbar ist, daß etwas dergleichen von außen her in die Seele gelangen könne, einem Samen gleich, der einmal in die Erde gelegt, darinne fortwuchert. Denn wenn das Vermögen der Seele zum Bösen kein ursprüngliches durch die Einrichtung des Schöpfers gegebenes ist — wie es erwiesen ist —, so folgt, daß irgend ein Vermögen der Seele zum Guten lediglich durch Verderbniß von außen her, in ein Vermögen zum Bösen umschlagen müsse. Zu diesem Ende mußte aber bewie-

sen seyn, daß das Böse, einem Ansteckungsstoffe gleich, schon vorhanden war, ehe es in die Seele trat; wie wir diesen Fall gleich beim Beginne der jetzigen Untersuchung als möglich gedacht haben. Nun haben wir aber diesen Beweis nach Kräften wirklich geführt; und es bleibt nichts übrig als zu zeigen wie dieser Ansteckungsstoff von außen in die Seele gedrungen sey; das heißt mit andern Worten: es ist nur noch zu zeigen wie der Verderber auf die sämmtlichen Menschenseelen eingewirkt habe, da wir den Hang zum Bösen in allen Seelen finden. Die göttliche Offenbarung, wenn wir ihr glauben, berichtet uns diesen Vorgang auf sehr einfache Weise; und wir setzen diesen Bericht als bekannt voraus; unsere Sache ist es nur uns das Geschehene denkbar zu machen.

Zuerst wollen wir eingestehen, daß der Hang der Seele zum Bösen schon selbst etwas Böses, ja daß er das ursprünglich-Böse in der Seele sey, was man gemeinhin die Erbsünde nennt, wovon wir aber eben nicht zugeben, daß es in der Einrichtung, in der Bestimmung der Seele liege. Es kommt uns daher die heilige Geschichte sehr willkommen entgegen, wenn sie uns sagt, daß dieser Hang sich der Seele gleichsam angehängt habe, daß er ihr, so zu sagen, angehaucht worden sey, und so ihre ursprüngliche Reinheit getrübt habe. Hiebei ist nichts nöthig als in den Seelen, die er traf, eine Empfänglichkeit anzunehmen, die an sich noch gar nichts Böses ist, wie etwa, wenn wir das Beispiel einer körperlichen Krankheit anführen dürfen, die Empfänglichkeit für die Blattern bei Entstehung derselben noch gar nichts Krankhaftes war. Sie wurde es erst, sie wurde zur Krankheits-Anlage, nachdem die Ansteckung gefaßt hatte und die entstandene Krank-

heit ihren Keim auch auf künftige Geschlechter fortpflanzte. So waren die ersten Seelen nur empfänglich für die Verführung durch die Lüge; aber die Lüge reizte sie zur Sünde; und so trugen von nun an alle von ihnen abstammenden Seelen den Keim zur Sünde in sich. Aber welche Richtung nahm denn die Lüge um das Gift des Verderbens in die ersten Seelen zu hauchen? Sie wendete sich an den ursprünglichsten Trieb, den Lebens-Trieb, und lockte ihn auf eine falsche Bahn, auf die Bahn des Ungehorsams gegen das göttliche Gesetz. Ohne Verführung wären die ersten Menschenseelen dem Gesetze treu geblieben: denn sie hatten in ihm das Leben. Ein anderes, ein höheres Leben, als sie in reiner Unschuld besaßen, wurde ihnen vorgespiegelt, und sie vergaßen das Gebot, und fielen. Hier haben wir Alles, was wir brauchen, um den Hang zum Bösen in seiner Entstehung zu erklären. Zwar giebt unser Bewußtseyn uns von jener Urthatsache keine Kunde, aber es bestätiget die Beschaffenheit und Wirkung derselben an den Erfahrungen unserer eigenen Seele. Unwillkührlich beschleicht uns der Hang zum Bösen in früher Zeit, und wir gehen denselben Weg, den die ersten Seelen gingen. Der Hang zum Bösen zieht uns vom Guten ab und entzweiet unsere Seele mit dem Heiligen. Der Hang zum Bösen führt nothwendig die Feindschaft gegen das Gute herbei. Wir wollen das Böse nicht: wir wollen das Leben; aber wir sind verblendet, daß wir das Leben nicht erblicken, wo es ist, sondern da zu finden wähnen, wo es nicht ist. Das ist es, daß der Geist des Bösen die Sünde süß gemacht, als Lebensnahrung dargeboten hat, was die Seele zur Sünde hinneigt. So wird der Fisch am Hamen gefangen. Immerfort zieht es uns zur Sünde hin, weil wir das Leben hier unmittelbar zu ergreifen meinen, indem wir

das Leben nur in der Freiheit finden können: und der Act der Sünde macht uns frei vom Gesetze. Das Gefühl der Freiheit war es womit der Geist des Bösen die ersten Seelen lockte. Er selbst war frei: losgerissen nämlich von dem Bande der Liebe; und zu gleicher Freiheit verführte er, indem er das Gesetz als eine Schranke, als eine Fessel verdächtig machte. Und so wird noch täglich diese Fessel von jeder Seele abgeschüttelt, die sich vom Hange zum Bösen verführen läßt, um sich der Freiheit zu erfreuen. „Ihr werdet seyn wie Gott," war des bösen Geistes Losung. Er konnte keine andere, keine verführerischere geben: durch sie war er selbst gefallen. Wie sollte die Seele von selbst aus dem Gehorsame fallen, da sie im Gehorsame selig war? Nicht ihre Seligkeit, der Gehorsam mußte ihr verleidet werden als ein Hinderniß höherer Seligkeit, höheren Lebens. Der Verderber selbst war durch das Streben nach höherer Seligkeit als ihm werden konnte, gefallen: und so impfte er das Gift seines Abfalls den ersten Menschenseelen ein. Daher das unendliche Begehren der Menschenseele. Es schlief noch in den ersten Seelen, oder vielmehr sie hatten volle Gnüge, als sie noch nicht sich, nur Gott schauten. So wie sie von Gott absahen, lernten sie auf sich blicken, und erkannten ihr Bedürfniß, ihre Armuth, ihre Blöße: denn was ist die Seele ohne Gott? Daher noch heutzutage, sobald das Selbst erwacht, hat das Begehren kein Ende. Und das Selbst erwacht im Augenblicke der Gottvergessenheit, der Sünde. „Wie? — kann man sagen — erwacht nicht unser Selbst ganz natürlich?" Ja wohl; aber eben dieses natürliche Selbst-Erwachen ist der Beweis unserer Ungöttlichkeit, unseres Gefallenseyns. Das Bewußtseyn unseres Selbst ist auch das Bewußtseyn unserer Schwäche, unseres Elends, unserer Verderb-

niß. Statt daß wir Gott in uns tragen und in ihm selig seyn sollten, schleppen wir uns nun mit unserm Selbst herum, haben nichts als dieses vor Augen (so lange wir natürliche Seelen sind,) und leben daher immerfort in der Sünde. Alles Selbstseyn- und Selbst-haben-Wollen ist Sünde. Daher ist die Selbstigkeit das Urböse in der Seele, wie sie das Urböse überhaupt ist. Der gefallene Geist wurde ein reines Selbst. Er führte die Seelen zu ihnen selbst, indem er sie von Gott abführte, und führte sie von Gott ab, indem er sie zu ihnen selbst führte. Er führte sie aber auch dadurch zu ihm selbst, in sein Reich, in das Reich der Unseligkeit. Nun erwacht aber das Selbst, früher oder später, in jeder Seele, die auf diese Welt kommt: und in dieses Selbst-Erwachen ist der Hang zur Sünde eingeschlossen. Das in den ersten Seelen durch die Verführung des bösen Geistes aufgehende Selbst ist gleichsam zum Schwerpunkte des Lebens geworden, in welchen alle künftige Geschlechter hineingefallen sind. Dieser Fall aus dem Lichte in die Schwere gehört der Gattung an; er ist die eingeimpfte, die ererbte Sünde, in welcher jede Seele geboren wird, der Keim aller Schuld, der Same alles Unkrauts, welches in den Seelen wuchert. Und diesen Samen hat der Feind gesäet, nicht Gott; aber die Seele hat ihn durch den Ungehorsam, durch das Verlassen des Gesetzes, empfangen; sie ist nun vom Bösen angesteckt. Wir können also der Seele eine Anlage zum Bösen, ja einen Keim des Bösen, sogar ein Ur-Böses, ein Radical-Böses nicht absprechen, wiewohl darum die Seele selbst nicht böse ist: geht ja doch mit dem Unkraute auch der Waizen auf, und ist doch so manche Seele reicher an Waizen als an Unkraut. So wäre demnach der Hang zum Bösen mit dem Hange zum Selbstseyn, an welchen sich der

zum Selbſthaben nothwendig anſchließt, weil Seyn ohne Haben nicht denkbar iſt, Eines und Daſſelbe; und wir hätten folglich dieſen Hang ſeiner Beſchaffenheit nach erkannt. Es bliebe alſo nur übrig nach den Wirkungen deſſelben in der Seele zu ſpüren, um hieraus begreiflich zu machen wie der Hang zum Böſen ſich als das trennende Princip zwiſchen Geiſt und Seele beurkundet; was eigentlich der Kern der Aufgabe für unſere jetzige Unterſuchung war. Allein wir müſſen vorher noch mit ein Paar Worten Denen begegnen, die da behaupten, daß der ſogenannte Sündenfall nichts weniger als ein Vergehen, ſondern ein nothwendiges Ereigniß, und der erſte Schritt zur Ausbildung des menſchlichen Geſchlechts, und zu deſſen Vorwärtsſchreiten zum Ziele ſeiner Vollendung war. Wenn die Vollendung des menſchlichen Geſchlechts ſeine Heiligung für die Seligkeit eines ewigen Lebens iſt, ſo kann unmöglich der Hang zum Böſen, den wir als identiſch mit dem Erwachen zum Selbſtſeyn dargethan haben, zum Ziele führen. Man ſagt zwar, gerade durch dieſen Hang werde die moraliſche Gegenkraft geweckt, und zu ihrer eigenen Entwickelung aufgeregt und gleichſam angefacht, ſo daß ſogar das ſich entwickelnde Böſe im Menſchen die Nahrung ſey, durch deren Aufzehrung (Selbſt-Ueberwindung) die Seele im Guten wachſe und zunehme. Das Gute nährt ſich aber nicht vom Böſen, ſondern vom Guten; je ſtärker die Macht des Böſen iſt, deſto leichter unterliegt die Kraft des Guten; und weit entfernt, daß ſie von dem Hange zum Böſen geweckt würde, wird ſie vielmehr durch denſelben betäubt und eingeſchläfert: wie jede Seele aus eigener Erfahrung bezeugen kann. Es iſt uns daher unmöglich dieſe Anſicht für wahr zu halten, um ſo weniger, je mehr ſich aus dem Folgenden ergeben wird, daß die Wirkung des Hanges zum Böſen

eine ganz andere ist als die angebliche Veredlung der Seele.

Wie der Gefangene an der Kette, auch wenn ihm die Thüre seines Kerkers geöffnet wäre und der blaue Himmel zu ihm hereinblickte, bei aller Sehnsucht, bei allem Streben nach Freiheit dennoch an der Stelle bleiben müßte, wo er gefesselt ist: so ist unser Selbst die Fessel, welche die Seele von jedem höheren Aufschwunge zurückhält und das Streben der moralischen Kraft, so wie die göttliche Aufforderung im Bewußtseyn, uns zur Freiheit zu erheben, unwirksam macht. So lange wir unser Selbst in uns tragen, haben wir an ihm das Gegengewicht gegen die moralische Kraft, und folglich an ihm das trennende Princip zwischen der Seele und dem Geiste. Und tragen wir unser Selbst nicht an uns, so lange wir im natürlichen Leben befangen sind? Ja, es begleitet und verfolgt uns, wie uns das Bewußtseyn begleitet und verfolgt, darum verfolgt, weil wir nicht von diesem Selbst lassen können. Wir werden vom Hange zu unserm Selbst gezogen, herabgezogen aus der Sphäre des Geistes; und weil das Gute nur im Geiste wohnt, so ist der Hang zum Selbst ein Hang zum Bösen, zur Sünde. „Aber wie kann das Sünde seyn, was ja als ein Lebensgesetz in unser Herz gegraben ist? Ist nicht das Gesetz der Selbst-Erhaltung ein heiliges Gesetz? sind wir nicht an unsere Selbsterhaltung gewiesen? können wir denn ohne sie leben? ist sie nicht eine Pflicht?" Allerdings können wir ohne unser Selbst nicht leben: wir selbst sind ja unser Selbst; ja dieses unser Selbst ist es, was leben und selig seyn soll: aber wir sollen nur nicht an unserm Selbst hangen, weil wir dadurch die Seligkeit verscherzen: denn wir verscherzen dadurch den Geist, der uns allein selig machen kann.

Und das ist es: daß wir nicht von unserm Selbst lassen können, trotz aller Anmahnungen des Geistes, was uns elend macht, weil es uns vom Geiste trennt. Was gut wäre in Beziehung auf das Höchste, wird böse in Beziehung auf sich selbst, als wodurch das Höchste ausgeschlossen wird. Dieß war die Geschichte des ersten gefallenen Geistes; dieß ist auch die Geschichte der Seele, nachdem sie, durch seine Ueberlistung und ihre Uebertretung, zu sich selbst und auf sich selbst zurück geführt worden ist. Seitdem die Seele sich selbst lebt, — und sie thut es nach jenem ersten Fehltritte — lebt sie auch in der Sünde. Liegen denn die Früchte des Selbstlebens nicht am Tage? Die Habsucht, und der Neid, und der Haß, und die Verfolgungssucht, und der Raub, und der Mord, und wie die Leidenschaften, Laster und Verbrechen alle heißen, die die Geschichte des Menschengeschlechts beflecken, würden sie sich denn in den Seelen eingenistet haben, ja würden sie nur in ihren ersten, zartesten Keimen Platz in den Seelen gefunden haben, wenn sie das für sich seyende und seyn wollende, von Gott getrennte Selbst nicht aufgenommen hätten? Ja, suchen wir den Hang zum Bösen in nichts anderem als in diesem unserm sich selbst suchenden und pflegenden Selbst. Es scheint unschuldig zu seyn, und ist doch sündhaft; es scheint das Gute zu wollen: denn es will sein Glück, und will doch das Böse: denn es will Gott nicht. Das Selbst kann nie Gott wollen, weil es nur sich selbst wollen kann. Das Selbst — und dieß ist unser Herz — wird immer zu sich selbst gezogen und dadurch am Aufsteigen zum Höchsten gehindert. Wohl will unser Selbst, unser Herz, unendliche Befriedigung, aber diese Befriedigung selbst ist selbstisch, und darum nicht göttlich; sie wäre, auch wenn sie Statt finden könnte, eine Sünde gegen das göttliche

Geſetz, welches von Anbeginn den Fluch über alle Selbſtheit ausgeſprochen hat. Iſt nur in Gott Wahrheit und Leben und Gnüge: ſo iſt in unſerm Selbſt, rein als ſolchem, die Lüge, und der Tod, und die Ungnüge. „Aber — kann man ſagen — ſpornt uns nicht die Ungnüge an, die Gnüge zu ſuchen? giebt es denn ohne das Bedürfniß, und ohne das Gefühl des Bedürfniſſes, welches ohne Selbſtgefühl nicht Statt finden kann, überhaupt eine Lebensentwickelung, eine Entwickelung des Seelenlebens? Haſt du nicht ſelbſt in deiner Darlegung der Seelenentwickelung in allen ihren Richtungen und Beziehungen dieſes Bedürfniß, als dem von Gott eingepflanzten Triebe einwohnend, zum Grunde gelegt? widerſprichſt du dir nicht hier (wie ſo oft in anderer Hinſicht) auf die gröbſte Weiſe ſelbſt?" Wohl haben wir, bei der Schilderung der Seele an ſich, Alles dieß gethan; allein haben wir damit etwas anderes geſchildert als die Seele in ihrer natürlichen Beſchaffenheit und Entwickelung? haben wir damit behauptet und erweiſen wollen, daß ſie auf dieſem Wege zu ihrem höchſten Ziele gelange? Die Seele, wie ſie im Leibe erwacht und ſich durch ihn in die Welt verbreitet und die Welt in ſich aufnimmt, iſt noch gar nicht die Seele, welche den Weg nimmt, der ſie allein zum Heile führt. Es iſt die natürliche Seele, und ihr Leben das natürliche Leben. Nicht als ob dieſes natürliche Leben keine Bedingung zum höheren Leben und ſeiner Entwickelung wäre. Aber das natürliche Leben allein iſt das Verderben der Seele: und die göttliche Einrichtung, vermöge welcher ſich die Seele in allen ihren Trieben und Fähigkeiten auf natürliche Weiſe entwickelt, iſt nicht darum gemacht, daß ſich die Seele nun lediglich in ein Selbſt-Leben verſenke. Alle Einrichtung der Seele, ſelbſt die, daß ſie ein Selbſt iſt, wir wiederholen es, iſt göttlich

und gut. Aber wenn die Seele lediglich als ein Selbst leben will — und sie will es nicht blos, sondern sie muß es auf dem natürlichen Standpunkte — so vernichtet sie die göttliche Absicht und Bestimmung und kann dem Hange zum Bösen und seinen Folgen nicht entgehen. Und diese Folgen haben wir hier, so weit es nöthig war, angedeutet, um zu erweisen, daß sie es sind, welche den immerwährenden Kampf „des Geistes mit dem Fleische" (des göttlichen Princips mit dem ungöttlichen) anfachen und unterhalten; wodurch nun kein Zweifel mehr übrig bleiben kann, daß, wie die moralische Kraft das Band zwischen Seele und Geist ist, der Hang zum Bösen (die Selbstsucht) sich unwidersprechlich als das trennende Princip zwischen Seele und Geist beurkundet.

Viertes Kapitel.

Seele und Geist in Einigung.

Fragen wir nun aber unser Bewußtseyn, welches uns nicht blos den Hang zum Bösen, sondern sogar vieles wirklich Böse in unserer Seele nachweiset, fragen wir es abermals, ob denn unsere Seele selbst böse sey: so erhalten wir die entschiedene Antwort: Nein. Gewiß, es findet sich manches, vielleicht vieles, Gute in uns; neben und unter dem Unkraute auch manches Körnlein Waizen; ja vielleicht hat sich nur hier und da Unkraut eingeschlichen, ohne jedoch die gute Saat zu verdrängen. Zwar nennt man den einen Bösen, der Böses thut; aber wie auch der Gute, den man so nennt, fehltritt, so hat auch der sogenannte Böse seine guten Augenblicke, wo er der Stimme des Geistes gehorcht und Gutes thut. Kehren solche Augenblicke öfters wieder, gewinnt die Stimme des Geistes immer mehr Eingang, so wird zuletzt sogar aus dem Bösen, wenn auch kein Gerechter, doch ein Gebesserter. Wie viele Seelen hatten sich nicht in früherer Zeit verwahrloset, und kehrten späterhin in die Bahn der Ordnung zurück! So

wie wir auch Viele, die lange musterhaft wandelten, straucheln, fallen, und zuletzt in die Tiefe versinken sehen. Es scheint also, wenn wir auf die Geschichte der Seelen blicken, als ob bei vielen ein hin und wieder Schwanken, ein sich hin und her Neigen, ein auf und ab Steigen, ihr eigentliches Lebensgeschäft ausmachte; und die Wirksamkeit bald des guten, bald des bösen Princips der Seele ist hier unverkennbar. Wenn also auf der einen Seite die Macht des Bösen wirksam ist, so ist auf der andern die moralische Kraft nicht unwirksam. Und wer kann sagen, wie weit die fortgesetzte Thätigkeit der letzteren die Seele führen möge? Nach welchem Ziele sie gerichtet ist, ist entschieden: nämlich nach dem Geiste und seinem Elemente, dem der Freiheit, oder mit Einem Worte: nach der Weisheit, nach dem Lichte. Die Seele, durch die moralische Kraft sich dem Geiste einigend, wird selbst erhellet von seinem Lichte; und wenn wir sie in dieser Beziehung denken, so tritt uns ein doppelter Gegenstand der Betrachtung entgegen. Erstlich: welches mag wohl die Bedingung oder das Mittel seyn, wodurch die Seele veranlaßt wird ihre moralische Kraft dem Geiste zuzuwenden und durch dieselbe mit ihm zur Einigung zu gelangen? Zweitens: wie erscheint die Seele vor dem Bewußtseyn in dem Zustande ihrer Einigung mit dem Geiste? Diese beiden Punkte der Betrachtung sind es, die jetzt zur Auseinandersetzung als Aufgabe vor uns liegen.

Wenden wir zuerst unsern Blick auf die Bedingung oder das Mittel, wodurch die Seele zum Gebrauche ihrer moralischen Kraft veranlaßt wird, so finden wir, bei einiger Selbst-Beobachtung, daß es ein sehr einfaches Mittel ist: es ist der Schmerz. Der Hang zum Bösen ist, wenn er

wirksam wird, in seinem ersten Momente von Lust begleitet, von der Lust der Ungebundenheit, welche den Schein der Freiheit an sich trägt und durch ihn die Seele verlockt aus der Bahn des Gesetzes zu treten. Kaum aber ist diese Bahn verlassen, kaum der erste Zug aus dem Becher der Lust gethan, so wandelt sich das Gefühl der Lust selbst in Bitterkeit um, und an die Stelle der Lust tritt der Schmerz. Diese Erfahrung ist zu alltäglich, wird von der Seele zu häufig gemacht, als daß sie geleugnet werden könnte. Müssen wir sie aber anerkennen, so fragt es sich: woher dieser Wechsel? Offenbar muß er in der Einrichtung unseres Seelen-Wesens und Lebens selbst liegen, da wir darauf rechnen können, daß sich dieselbe Erfahrung unter gleichen Umständen stets unabwendbar aufdringen wird. Welche Einrichtung nun kann das seyn, die auf die Uebertretung der Schranke oder auf die Abweichung von der Bahn des Gesetzes, jederzeit den Schmerz folgen läßt? Es ist die heilige Ordnung des Daseyns und Lebens selbst, durch welche dasselbe nur im Gesetze besteht. Durch das Gesetz, im Gesetze und zum Gesetze sind alle Dinge und Wesen geschaffen; und das Gesetz ist eben das Seyn oder Bestehen selbst: die Sich-Selbst-Gleichheit, als durch welche die Freiheit, in der Freiheit aber die Seligkeit, d. h. das Leben selbst, erhalten wird. Und so bewähren sich die oft angeführten Worte des Dichters:

„In der Beschränkung nur zeigt sich der Meister;
und das Gesetz nur kann dir Freiheit geben."

Es ist daher unvermeidlich, es ist streng nothwendig, weil das Gegentheil jederzeit sein Gegentheil hervorruft, daß, wo die Bedingung zur Seligkeit überschritten wird, die Unseligkeit eintreten muß. Und der Charakter, ja das Wesen der Unseligkeit ist der

Schmerz. Das Gesetz ist das Leben; das Ungesetz, oder die Ungebundenheit ist der Tod: daher ist alle Lust, die aus der Ungebundenheit entsteht, nur der Moment des Ueberganges aus dem Leben in den Tod, und daher alle sündige Lust zerstörend: denn die Sünde ist die Verletzung des Gesetzes. Wie kommt es denn aber, daß die Verletzung des Gesetzes auch nur Einen Augenblick der Lust gebären kann? daher kommt es, daß die Ungebundenheit dieses mit der Freiheit gemein hat, daß sie ohne Hemmung ist. Die Hemmungslosigkeit der Ungebundenheit ist aber von der der Freiheit gar sehr verschieden, ja ihr rein entgegengesetzt. Die Hemmungslosigkeit der Freiheit entsteht daher, daß sie durch Selbstbeschränkung (Sichselbst-gleichheit) sich erhält als das, was sie ist: eben als Freiheit; wo aber Freiheit ist, da ist keine Hemmung. Die Hemmungslosigkeit der Ungebundenheit aber entspringt daher, daß der dem Gesetze sich entwindenden Kraft kein Widerstand mehr entgegen kommt: denn dieser Widerstand (durch das Gesetz) ist übersprungen. Daher hat aber auch die ungebundene Kraft keinen Halt, keinen Zusammenhang, kein Bestehen mehr, sondern sie zerstreut, verflüchtiget, vernichtet sich, indem sie sich ohne Widerhalt in das Leere, in das Nichts verliert: in den Tod. Die Lust der Ungebundenheit ist also die Lust der Auflösung, die eben eine, in dem Momente, wo sie entstand, in sich selbst ersterbende, in Unseligkeit übergehende ist. Und dieser Uebergang in Unseligkeit ist bezeichnet durch den Schmerz. Daher ist jede Sünde, so süß sie für den Augenblick sey, unvermeidlich, unwiderruflich von Schmerz begleitet; und das Leben erkennt im Schmerze seinen bittersten Feind: den Tod. Aber eben die Scheu vor dem Tode ist die treueste Begleiterin des Lebens; und so hat das Leben, und das Leben der Seele nicht minder als das

des Leibes, im Schmerze seinen Warner, seinen Mahner zur Rückkehr zu sich selbst. Aller Schmerz, weil er in das Leben eingreift, fordert auch die Kraft des Lebens zu seiner Ueberwältigung auf. Den Schmerz überwältigen heißt: entweder ihn entfernen, oder ihn ertragen. Aber wie der Schmerz selbst, so ist auch die Art seiner Entfernung und Ertragung mannichfaltig und verschieden. Wiewohl aller Schmerz nur in der Seele gefühlt wird, so ist doch das Gefühl desselben sehr verschieden, wiefern sein Grund ein physischer oder wiefern er ein moralischer ist. Eigentlich ist hier vom physischen Schmerze und seiner Entfernung oder Ertragung weniger die Rede als vom moralischen. Jedoch trägt auch jener das Seinige bei, die moralische Kraft der Seele zu wecken, zu entwickeln, zu üben, ja sogar, wenigstens mittelbarer Weise, dem Geiste zuzuwenden; daher mögen seinem Einflusse auf die Erhebung der Seele — und alle Thätigkeit der moralischen Kraft erhebt die Seele — wenigstens einige Worte vergönnt seyn. Wenn der physische Schmerz nicht die Folge eines moralischen Vergehens ist, (denn wenn er es ist, ist er offenbar ein gemischter;) so kann er die Seele nur dann erheben, wenn er nicht zu entfernen ist, sondern eben ertragen werden muß. Daher entwickeln unheilbare, höchst schmerzhafte körperliche Leiden, oder auch körperliche, feindlich zugefügte Martern und Qualen, die schöne Tugend der Geduld und der Standhaftigkeit, wenn ihnen die Seele nicht etwa unterliegt und sich der Verzweifelung hingiebt, sondern die innerste Kraft des Widerstandes — und dieß ist ja die moralische — zu ihrer Ertragung aufbietet; und es wird hier nicht selten, besonders bei Ertragung grausamer Behandlung, eine Heldengröße der Seele offenbar, welche Bewunderung erregt. So z. B. bei den Martern der ersten Christen. Ja

entwickeln nicht ſelbſt die Wilden bei Ertragung der Martern ihrer Feinde eine moraliſche Kraft, die uns in Erſtaunen ſetzt? Und ſo lernen ſolche Seelen in der Uebung der moraliſchen Kraft ſich einer hohen geiſtigen Freiheit bewußt werden; ſie lernen den Geiſt ſelbſt kennen, deſſen Weſen Freiheit iſt. Daher entwickelte ſich in Socrates, als er den Giftbecher zu trinken genöthiget wurde, klarer und zuverſichtlicher als je vorher, das Bewußtſeyn der Unſterblichkeit, und er ſtarb mit heiterer Seele. So viel bewirkt ſchon das phyſiſche Leiden. Was nun den moraliſchen Schmerz betrifft, ſo iſt er von doppelter Art: unverſchuldeter, oder verſchuldeter. Auch hier erhebt die Ertragung des erſten die Seele und befreundet ſie dem Geiſte. Daß hiezu eine hohe Anſtrengung der moraliſchen Kraft gehöre, liegt am Tage. Der Verluſt geliebter Seelen, wenn ſie von der Erde ſcheiden, wie ſchwer iſt er zu ertragen, und wie groß erſcheinet hier die Seele in der Ueberwindung ihres Schmerzes. Indem ſie ihn aber mit Freiheit überwindet, tritt ſie auch in die Region des Geiſtes. Ganz anders iſt der Fall bei dem verſchuldeten moraliſchen Schmerze. Und dieſer iſt es eigentlich mit dem wir es hier zu thun haben: denn es iſt von der verirrten, von der der Sünde hingegebenen Seele die Rede, wiefern durch den Schmerz, den dieſe in ihr erweckt, ſie aufgefordert wird, ſich in moraliſcher Kraft zu ermannen und ſich dem Geiſte, den ſie verließ, wieder zuzuwenden. Die Ertragung dieſes Schmerzes, oder das Ankämpfen gegen denſelben und das Beſtreben ihn zu überwinden erniedriget und ſchändet die Seele eben ſo ſehr, als die Ueberwindung des unverſchuldeten Schmerzes ſie erhebt. Nichts iſt entehrender als das Ankämpfen der Seele gegen das Gewiſſen. Auch iſt es nicht die moraliſche Kraft, die dieſen Kampf führt: denn gerade ſie

wird ja durch das Gewiſſen aufgefordert die Urſache des Schmerzes, die Sünde, zu beſeitigen. Es iſt demnach die Kraft der Sünde ſelbſt, es iſt die Macht des Böſen in der Seele, die dieſen Kampf beginnt und unterhält, und leider nur zu oft den Sieg davon trägt. Wenn zuletzt der Schmerz des Gewiſſens beſeitiget wird, wie bei ſo vielen verbrecheriſchen Seelen, ſo iſt die Scheidung von Seele und Geiſt, von der wir ſpäterhin zu reden haben, vollendet, und die Seele für den Geiſt verloren. Dieß ſoll aber nicht ſeyn, der Geiſt ſtrebt mit aller Macht dagegen; und oft, wenn die Seele ſich deß am wenigſten verſieht, durchzuckt ſie der Schmerz des Gewiſſens mit plötzlichem, zermalmendem Blitzſtrahle, ſo daß ſie aus ihrem Todesſchlafe aufgeſchreckt und dieſer nicht ſelten wirklich verſcheucht wird. Allein mit dieſem Extreme haben wir es hier nicht zu thun. Wir faſſen die Seele in dem Zuſtande auf, wo ſie noch für die Stimme dieſes Mahners, dieſes Warners empfänglich iſt. Die Seele ſucht Leben, Freude, Gnüge. Gerade bei dieſem ihrem Streben faßt ſie der Schmerz: nicht um ihr dieſes Suchen zu verleiden, ſondern nur um ihr zu zeigen, daß ſie auf falſchem Wege war. Kann etwas einfacher, und wir ſetzen hinzu, wirkſamer ſeyn als dieſes Mittel? Was unmittelbar zum Leben, zum Lebens-Gefühle ſpricht, braucht nicht erſt durch künſtliche Demonſtrationen bewieſen und eingeſchärft zu werden. Es giebt nichts einſchärfenderes für die Seele als den Schmerz. Er zeigt unmittelbar, daß die genommene Richtung falſch war, und fordert demnach auf der Stelle zu einer andern auf. Und dieſe andere kann nur eine entgegengeſetzte ſeyn. In dem Augenblicke, wo dieſe gewählt wird, hört der Schmerz auf und die wahre, die dauernde, die immer ſteigende Luſt tritt an ſeine Stelle, und begleitet die Seele auf

ihrem Wege, so lange sie nicht, aufs neue verlockt, durch den Hang zum Bösen, der freilich nimmer ruht noch rastet, einen neuen Anstoß so wohl giebt als erhält. Sie giebt einen Anstoß, oder begeht einen Verstoß gegen das Gesetz; und sie erhält einen Anstoß durch den wiedererwachten Schmerz. Je mehr sie diesen von nun an scheut und vermeidet, desto glücklicher ist sie: je mehr, je öfter und stärker sie sich seinen Weisungen aussetzt, desto weniger gelangt sie mit sich selbst in Einigkeit, und in Einigung mit dem Geiste. Darum wird die Seele durch den moralischen Schmerz, den sie selbst verschuldete, immerfort zum Geiste hingetrieben, und gerade der Nichtgebrauch ihrer moralischen Kraft wird zum Erreger dieser Kraft, wiefern durch jenen Nichtgebrauch der Schmerz unvermeidlich herbeigeführt wird. So kräftig und weise hat sich das Leben gegen seinen Untergang verwahrt, daß es sogar in die Krankheit selbst den Stachel zur Genesung gelegt hat, so daß nur ein muthwilliger Widerstand, ein absichtlich blindes Verkennen seiner heilsamen Zwecke, ihre Erfüllung vereiteln kann.

Wir können uns nun, nachdem, wie uns scheint, die erste Frage, die wir aufwarfen, zur Gnüge beantwortet worden, zu der Beantwortung der zweiten wenden: wie nämlich die Seele, in dem Zustande ihrer Vereinigung mit dem Geiste, vor dem Bewußtseyn erscheine. Wir setzen also voraus, daß die Seele sich durch den Schmerz, als das Mittel der Erweckung ihrer moralischen Kraft, habe belehren, und sich dem Geiste, als dem untrüglichen Leiter zu ihrem Ziele, habe zuführen lassen. So wie die Seele, durch Hervorrufung und Thätigkeit ihrer moralischen Kraft, mit dem Geiste gleichsam in Berührung kommt, so geht eine besondere, ihr sehr bemerkbare, Verän-

derung oder Umwandlung mit ihr vor. Es ist nicht etwa eine Veränderung ihres Wesens und seiner Kräfte, was sie erfährt, sondern nur eine Veränderung ihres Zustandes und ihrer Wirksamkeit, die eine Folge ihres veränderten Standpunktes ist. Die Seele bleibt was sie ist: ein Selbst, mit allen seinen Trieben, Kräften und Fähigkeiten; aber der ganze Inbegriff der Seelenlebendigkeit, das gesammte Seelenleben ist in ein neues Element eingetreten, hat sich in neue Verhältnisse seiner Beziehungen gesetzt, oder vielmehr ist in sie gleichsam hineingerückt worden. Die Seele, unser Selbst, lebt nicht mehr als ein Selbst, nicht mehr in dessen besonderem Daseyn und für dasselbe, sondern in einem allgemeineren und höheren, und folglich auch für dieses. Ihr besonderes Daseyn war ihr selbstisches: das allgemeine und höhere, in welches sie eingetreten, ist gleichsam ein entselbstetes. Es ist aber solches nicht, wiefern die Seele etwa aufhörte ein individuelles, persönliches Selbst, ein Ich, zu seyn — denn so wäre sie selbst ja vernichtet —: sondern wiefern sie sich nicht mehr auf ihre Selbstheit bezieht, den Aus- und Ein-gangspunkt ihres Lebens nicht mehr in dieser sucht und findet. Und dieß ist es, was die große Veränderung in ihrem Zustande und in ihrer Wirksamkeit hervorbringt. Ist doch an ihre Selbstheit, so lange sie diese nur fühlt und sich ihrer bewußt ist, und aus ihr und zu ihr alle ihre Bestrebungen leitet, die sich eben nur auf das Selbstseyn und Selbst-haben beziehen, ist doch an diese Selbstheit unzertrennlich der Hang, ja die Richtung zum Unheiligen, zum Bösen, zur Sünde, geknüpft; fühlt sich die Seele doch in diesem Hange, in dieser Richtung, vom Heiligen, vom Geiste, getrennt, und folglich unheilig, unfrei, unselig, unklar, unkräftig. Diese ganze Reihe von Verhältnissen verschwindet,

und eine andere, entgegengesetzte, tritt an ihre Stelle, sobald die Seele, im Aufschwunge ihrer, durch den Schmerz hervorgerufenen, moralischen Kraft, sich selbst vergißt, oder mit dem Ausdrucke des heiligsten Mundes, verleugnet. Die Selbst-Verleugnung heißt die Verleugnung des Unheiligen, des Bösen, der Sünde; und dieser folgt auf dem Fuße, nicht allein die Anerkennung und Erkenntniß des Heiligen, sondern auch das Eintreten in das Element desselben. Die Seele fühlt und findet sich, in dem Momente, wo sie von ihrem Selbst scheidet, in dem Momente der Hervorrufung der moralischen Kraft, in dem Augenblicke, wo sie gleichsam den ersten geistigen Odem schöpft, entsündiget*). Die Sünde weicht von ihr, fällt gleichsam von ihr ab wie ein veraltetes, beflecktes und befleckendes Gewand: die Seele fühlt und findet sich gereiniget, rein. So ist sie im Nu in das Element des Heiligen getreten; und beharrt sie darinne, bewegt sie sich, so zu sagen, fortwährend in dem Pendelschwunge der moralischen Kraft, so wird sie gewahr wie eine Fessel nach der andern von ihr abfällt, von der sie vorher umwunden und gebunden war. Sie wird frei, und immer freier. Nicht als ob die Freiheit Grade hätte, nicht als ob die Freiheit an sich etwa eine Energie wäre, die schwächer oder stärker seyn und werden könnte: nein, die Freiheit ist was sie ist, sie bleibt sich gleich, sie ist ewiges, unveränderliches Wesen; sondern die Seele ist es, die immer mehr von diesem köstlichen Lebenselemente schmeckt; die immer mehr in das Wesen desselben eingetaucht wird, und in dem Maße wie sie mehr in

*) Freilich kann nur Gott entsündigen; aber er entsündiget durch den Geist. Wie denn auch der Geist, was späterhin dargethan werden wird, den Glauben wirkt, zu dem die Seele, natürlicher Weise, nur die Fähigkeit besitzt.

daſſelbe eingeht, ſich befreiter fühlt. So nimmt der alte, edle Wein, der den Kranken erquickt und neu belebt, nicht an Stärke zu, während ihn der Kranke genießt, ſondern dieſer ſelbſt iſt es, welcher durch dieſe Labung neues Leben, neue Kraft durch Herz und Adern ſtrömen fühlt. Und wie der Wein des Menſchen Herz erfreut, ſo erfreut nicht blos, ſondern beſeliget das Element der Freiheit die Seele. Wie die Seele in der Selbſt-Verleugnung und durch dieſelbe entſündiget wird, in der Entſündigung aber und durch dieſelbe frei, ſo wird ſie auch in der Freiheit und durch dieſelbe ſelig. Und von nun an können wir die beſonderen Wirkungen der Einigung von Seele und Geiſt, in dem Gemüthe, in der Erkenntnißkraft und in der ſchaffenden Kraft wahrnehmen und verfolgen. Nämlich das Bewußtſeyn der Entſündigung und Freiheit durchdringt die ganze Seele, erfüllt ihr ganzes Weſen, verbreitet ſich gleichſam durch alle ihre Glieder: das Gefühl der Seligkeit aber hat ſeine Wohnſtätte lediglich im Gemüthe: denn nur das Gemüth iſt, wie für die Unſeligkeit, ſo für die Seligkeit empfänglich. Es iſt aber die Seligkeit der Zuſtand der vollkommenen Gnüge, der reinen und vollſtändigen Sättigung des Lebenstriebes und überhaupt aller Triebe, die aus dem geiſtigen Bedürfniſſe der Seele entſpringen. Mannichfaltig ſind die Quellen der Seligkeit, aber ſie ergießen ſich alle in das Meer der Freiheit, das wir billig mit dieſem Namen nennen, weil es, wie das des Aethers, ohne Grenzen iſt. Warum macht denn aber die Freiheit ſelig? wie kommt es, daß ſie auf das unzertrennlichſte mit der Seligkeit verknüpft iſt? weil ſie mit dem heiligen Weſen Eines und Daſſelbe iſt, und weil wiederum dieſes mit dem Leben Eines und Daſſelbe iſt: denn Leben iſt Seligkeit. Wir begegnen hier dem Anfange und der Vollendung alles

Seyns, und aller Erfahrung deſſelben im Bewußtſeyn. Etwas Höheres und Vollendeteres als das Leben können wir uns nicht denken: denn der Geiſt ſelbſt iſt lebendig und Leben, er wird vom Leben getragen, er iſt der höchſte Inhalt des Lebens; und er findet und hat im Leben und am Leben lautere Seligkeit. Aber auch die Seele iſt, wie wir wiſſen, Seligkeitsfähiges Weſen, und zwar eben darum Seele; ihre Fähigkeit aber zur Seligkeit, wohnt, wie uns ebenfalls bekannt durch die Erfahrung unſeres Lebens ſelbſt, im Herzen, im Gemüthe. Die Seele, als Gemüth, dem Geiſte innig vereiniget, wird ſelbſt zum ſeligen Bewußtſeyn.

Die Seele wandelt ſich aber auch in klares Bewußtſeyn um, und geht gleichſam in demſelben auf, wenn ſie ſich dem Geiſte einiget, und in dem Maße wie ſie dieß thut. Wir ſehen hier die Seele abermals auf eine beſondere Weiſe, oder in beſonderer Beziehung, in Berührung mit dem Geiſte, oder vielmehr von demſelben durchdrungen. Der Geiſt iſt das Licht, das die Seele erleuchtet, wenn ſie von ihm erhellt ſeyn will. Tag wird es erſt in der Seele, wenn ſie vom Lichte des Geiſtes beſtrahlt wird. Dieſem Tage muß ſie aber entgegengehen, indem ſie ſich von der Nacht loswindet, in welcher ſie lebt, ſo lange ſie in die Selbſtheit verſunken iſt. Zwar kann man ſagen: „iſt nicht die Seele von Hauſe aus Erkenntnißkraft? iſt ſie nicht vom Lichte des Bewußtſeyns erleuchtet, ſchon wiefern ſie ein Ich iſt? iſt nicht alles Wiſſen und Erkennen ihr Werk, und lediglich ihr Werk? Wo iſt alſo die Nacht, in welche ſie verſunken ſeyn ſoll? und wenn die Seele ſchon zum Tage, zum Lichte, geboren wird, lebt ſie da nicht auch im Lichte? in welches Licht ſonſt noch ſoll ſie alſo eintreten? etwa in das Licht myſtiſcher Dunkelheit?

so scheint es allerdings; dafür möge uns aber das Licht eines sich selbst verstehenden Verstandes bewahren!" Allein wer so spricht, hat keine Vorstellung von der Nacht, die hier gemeint ist. Es ist die Finsterniß der Seele, d. h. die Blindheit des moralischen Auges für die Welt des Geistes, für die moralische Welt, das Reich des Guten oder der Wahrheit: denn Wahres und Gutes sind Eins. Es ist ein geistiges Nicht-sehen, bei welchem sehr wohl alle irdische Wissenschaft und Klugheit, nicht blos bestehen, sondern auf das fruchtbarste gedeihen kann und wirklich gedeiht. Ja eben ist es die Befangenheit im irdischen Licht, dem natürlichen Erzeugnisse der Sinne und des Verstandes, ohne welches wir zwar auf unserm irdischen Pfade im Finstern tappen, welches aber, unsere Seele durch und durch erfüllend, uns das höhere, reinere, die Ewigkeit erhellende Licht des Geistes nicht erblicken, und da, wo dieses strahlt, nur Dunkelheit ahnden, oder vielmehr mit fester Ueberzeugung voraussetzen läßt. Daher der eingeborne Unglaube, der natürlichen, d. h. im bloßen Selbst lebenden Seele. Und dieser Unglaube ist ihre Blindheit: denn er ist nichts anderes als die Unfähigkeit, über das Zeitleben hinaus noch ein höheres anzuerkennen. So ist für uns Alle am Tage der Glanz der unendlichen Sterne nicht da; wenn er aber erscheint, so ist das, was vorher für uns Tag war, in Nacht versunken, und wir erkennen nun erst, in welchen engen Horizont wir gebannt waren, jetzt, nachdem uns der unendliche, Sonnenerfüllte, Aether aufgethan worden ist. Einen solchen geistigen Aether mit ewigem Lichtglanze erfüllt gewahren wir, wenn wir durch den Aufschwung unserer moralischen Kraft die engen Grenzen unseres Selbst verlassen haben, innerhalb welcher unsere ganze Erkenntniß, alles unser Wissen sich eben nur auf unser

irdiſches Daſeyn beſchränkt, und uns dieſes noch dazu eben nur in ſelbſtiſchen Beziehungen erblicken läßt. Hier iſt Maß und Zahl, und die kluge Berechnung beider, zu Hauſe. Allein nur das Endliche kann gemeſſen und berechnet werden: über das Endliche hinaus, im Reiche des Geiſtes und der Freiheit, hört Maß und Zahl auf. Das iſt es aber gerade, woran ſich Die ſtoßen, die an den irdiſchen Maßſtab gebunden ſind. Sie wollen etwas Handgreifliches, etwas Augen-fälliges haben, wenn von geiſtiger Erkenntniß und Klarheit die Rede iſt. Auch läßt ſich ihnen nicht beweiſen, daß das Geiſtige nicht handgreiflich und augenfällig ſeyn könne. Zwar ſehen wir Alle durch das Licht, aber wir erkennen nicht Alle das Licht; das Licht aber erkennen, heißt: die Wahrheit erkennen: denn das Licht iſt der Geiſt, und der Geiſt iſt die Wahrheit. Und dieſes Erkennen macht erſt das geiſtige Sehen aus: das Bewußtſeyn, daß wir im Lichte ſind, daß uns die Wahrheit trägt und hält; ein Bewußtſeyn, welches eben ſo wohl als das der Freiheit, mit dem Gefühle der Seligkeit verknüpft iſt: denn die Erkenntniß der Wahrheit macht uns frei; und ohne ſie gelangt nicht einmal die moraliſche Kraft zur Wirkſamkeit. Denn ein Ziel ihrer Thätigkeit muß ſie haben; und dieſes kann ſie nicht im Dunkeln finden: das Licht des Geiſtes muß ihr leuchten auf ihrem Wege. Jeder geiſtige Lichtpunkt aber entzündet in der Seele Klarheit, und führt ſie von einer Klarheit zu der andern; gerade ſo wie die ihres Selbſt ſich entledigende Seele frei und immer freier wird. Nicht das Licht wird lichter, ſondern die Seele wird mehr und mehr vom Elemente des Lichts, d. h. vom Geiſte, erfüllt, welcher lautere Klarheit iſt und mit ſeiner Klarheit Alles durchleuchtet. Und mit Recht heißt es: „eine andere Klarheit hat die Sonne, eine

andere der Mond" u. s. w. Denn wie der Strahl der Sonne ein Selbstleuchten, der des Mondes nur ein Wiederglanz ist: so ist die Erkenntniß der Seele, wiefern das Bewußtseyn, der Geist, nur in ihr ist, in sie hineinleuchtet, auch nur ein vermitteltes und durch die Selbstigkeit der Seele getrübtes Erkennen der Wahrheit: hingegen, wiefern die Seele im Bewußtseyn, im Geiste lebt, geeiniget diesem höheren Elemente durch den Sieg der moralischen Kraft, erkennt sie auch die Wahrheit rein, ungefärbt und ungetrübt, und ist in dieser Erkenntniß selig. Hat sich die freie Seele dem freien Geiste geeiniget, so theilt ihr dieser, schärfer als ein zweischneidig Schwert, die Kraft mit, allen Schein und alle Täuschung, allen Irrthum und alle Lüge zu durchschauen, und in allen Beziehungen und Verhältnissen der Anschauung, des Begriffs, und der Idee, nur die Wahrheit zu gewahren. Eine Sicherheit, eine Gewißheit des Erkennens, welche der des Lebensbewußtseyns selbst gleich kommt. Es giebt keinen anderen Namen für diese Wahrheit und Gewißheit, als den der Weisheit, und zwar nicht jener müßigen und speculirenden Weisheit, die sich Wissenschaft nennt, sondern derjenigen, ohne deren Leitung das Leben der Seele selbst auf jedem Schritte Gefahr läuft in Irrwege und Schlingen aller Art zu gerathen, und vielleicht für immer das Ziel, nicht blos aus dem Auge, sondern auch aus der Richtung der Kraft zu verlieren, ohne dessen unabläßliche Verfolgung alle Weisheit Thorheit ist. Wie fremd allen Denen, deren Seele noch nicht durch Selbst-Verleugnung sich dem Geiste geweihet, geheiliget, geeiniget hat, von der Erkenntniß der Wahrheit entfernt sind, sieht man daraus, daß sie überhaupt noch zweifeln können daß es eine Wahrheit gebe, oder die wenigstens daran zweifeln daß die Wahrheit für die Menschenseele erkennbar

ſey, und daher, in der Gewißheit keine befriedigende Antwort erhalten zu können, ſpöttiſch fragen: was iſt Wahrheit? Ihre Selbſtſucht macht ſie blind; und ſo lange ſie dieſe nicht ablegen, erblicken ſie auch das Licht des Geiſtes nicht, und nennen die Andern Myſtiker, die von dieſem Lichte, als von der Wahrheit, reden. Sie haben Recht auf ihrem Standpunkte: denn der Geiſt iſt ihnen etwas Myſtiſches, d. h. Verborgenes. Aber darum iſt ihnen auch das Heilige nichts, in deſſen Kreis ſie nur durch die Verleugnung ihres Selbſt eintreten können. Die Selbſtigkeit iſt aber für immer aus dieſem Kreiſe verbannt, ſie iſt „nicht geſchickt zum Himmelreich;“ und das Himmelreich iſt das Reich der Wahrheit. Die Wahrheit iſt das heilige Seyn, wie die Lüge das unheilige iſt; und ſo leben Jene immerfort in der Lüge: ſie betrügen ſich ſelbſt um die Wahrheit, weil ſie nicht von ihrem Selbſt laſſen wollen, und ſich darum dem Geiſte nicht einigen können. Es iſt eine unüberſteigliche Kluft zwiſchen ihnen und denen beveſtiget, die im Geiſte leben. Wo der Geiſt iſt, da iſt Freiheit; und darum ſind auch jene Selbſtlinge nothwendig Leugner der Freiheit, wie ſie Leugner der Wahrheit ſind. Es hängt Eines an dem Andern. Es giebt aber auch redliche Forſcher, welche die Wahrheit ſuchen. Nun wohl! der Weg iſt ihnen angezeigt, auf welchem ſie dieſelbe finden können; und was ſie an Wahrheit erringen und beſitzen, auch in dem was gemeinhin Wiſſenſchaft genannt wird: ſie verdanken es nicht ihrem Selbſt, ſondern dem Geiſte.

Die Einigung der Seele und des Geiſtes offenbart ſich aber auch an der ſchaffenden Kraft, die gemeinhin Phantaſie genannt wird. Mannichfaltig ſind die Aeußerungen der ſchaffenden Kraft, wie

wir dieß früher (Buch 1. Kap. 5.) betrachtet haben; und sie ist eben so geschäftig im Leben, (als Thatkraft) wie in der Wissenschaft und Kunst. Doch konnte dieß noch nicht hinlänglich ersehen werden aus der eben angeführten allgemeinen Betrachtung der schaffenden Kraft, wo dieselbe nur als reine Anlage uns vor Augen stand, und wo zu diesem Ende, und um sie als solche zu erblicken, unser Hauptgeschäft war, sie von allen Beimischungen zu säubern. Was immer die Seele aus der Tiefe ihres Inneren hervorbringt, erscheine es als lebendige That, oder als wissenschaftliches Lehrgebäude, oder als Werk der Kunst: es ist lediglich das Erzeugniß der schaffenden Kraft, die nach Verschiedenheit der Richtung, die sie nimmt, und des Elements, in dem sie wirkt, auch auf verschiedene Weise thätig erscheint. Wie denn nun aber, so lange wir noch an unserm Selbst hangen, unsere ganze Seele mit allen ihren Kräften im Dienste dieses Selbst befangen ist, so ist es nicht zu verwundern, wenn auch die schaffende Kraft von diesem Einflusse nicht frei ist, um so weniger, da sie, erwiesener Maßen, ohne Gemüth und Erkenntnißkraft der Wärme und des Lichts ermangelt. Wie will aber ein von der Selbstigkeit beengtes Gemüth und Erkenntnißvermögen ein reiner Reiz und Leiter für die schaffende Kraft seyn? Und als Reiz dient ja das Gemüth, als Leiter das Erkenntnißvermögen der schaffenden Kraft! Wie ganz anders muß sich das Wirken der schaffenden Kraft gestalten, wenn sich die Seele dem Geiste geeiniget hat, dem diese Kraft so nahe verwandt ist, ja aus dessen Urborn sie in reiner Fülle quillt, die nur durch die unglückselige Selbstigkeit der Seele getrübt wird. Ist sie von dieser gereiniget, so strahlt die Wissenschaft in reiner Wahrheit, die Kunst in reiner Schönheit, und das Leben in reiner Tugend. Wir leug-

nen ja nicht, und eben so wenig verachten wir, sondern preisen und erheben auf alle Weise die Wahrheit der Wissenschaft, die Schönheit der Kunst, und jede Tugend, die aus kräftigem Seelenleben hervortritt: aber auf der Behauptung beharren wir fest: daß ohne Einigung der Seele und des Geistes von Allem diesem nichts möglich sey. Ist etwas von allem diesem ohne Genius möglich? Und was ist denn der Genius? es ist der Geist, der sich überall, wo ihm das Selbst nicht entgegentritt, in der Seele offenbart. Je tiefer in ihr Selbst versunken, desto verschlossener dem Genius ist die Seele; und je bereitwilliger von ihrem Selbst zu scheiden, desto geöffneter dem Geiste. Merkwürdig sind daher die Worte des wohlerfahrenen Dichters:

„Giebst du dem Genius ein Gastgeschenk:
gleich giebt er dir ein schöneres zurück!"

Welches Gastgeschenk ist hier gemeint? Kein anderes als das der Selbstheit, die, indem sie ihrer selbst bewußt ist, zur Selbstigkeit wird. Daher alle Stümperei, alle Falschheit der selbst-geschaffenen Wissenschaft, Kunst und That. Alles mit dem Selbst-Bewußtseyn und aus dem Selbst-Bewußtseyn Erzeugte trägt das Gepräge seines Ursprungs, der Selbst-Verdorbenheit an sich. Man wird dieß nicht zugeben wollen. Wer aber je die Stimme des Genius in sich vernommen hat und ihr gefolgt ist, wird eingestehen, daß allezeit, wenn sie ertönte und vernommen wurde, das Selbst der Seele schwieg, und der Gedanke, das Bild, der Entschluß, jedes in seiner Sphäre, als der Keim von etwas Edlem, Hohem, Vollendetem, aus dem Geiste zur Seele emporstieg. So muß denn auch die schaffende Kraft begeistet werden, wenn sie wahre Frucht tragen soll. Nicht immer zwar ist die Seele zum

Schaffen geneigt und tüchtig; aber wenn sie das süße Bedürfniß des Erzeugens in sich fühlt, so kann sie nur, gereiniget und geläutert vom Selbst-Streben, die Weihe erlangen, ohne welche, auch bei dem kräftigsten Schöpfungsvermögen, ihr Hervorbringen des Charakters des Wahren, Schönen und Guten ermangelt, und den Preis im Gebiete von Wissenschaft, Kunst und Tugend nicht davon trägt. Wie aber das Gefühl des Heiligen, und die Erkenntniß des Wahren selig macht, so auch die rein schöpferische That; was Jeder, dem es gegönnt ward in Wissenschaft, Kunst und Leben rein schöpferisch wirksam zu seyn, aus eigener Erfahrung bestätigen kann; eine Erfahrung, in welcher die Seele am allerdeutlichsten erkennt, daß sie göttlichen Ursprungs ist.

Fünftes Kapitel.

Seele und Geist in Geschiedenheit.

Wenn die Macht des Bösen über die Seele die Oberhand gewonnen, wenn der warnende, der strafende Schmerz vergeblich seinen Stachel versucht hat die schlafende moralische Kraft zu erwecken, wenn der Geist des Lichts mit seinen Strahlen die Nebel der Selbstigkeit nicht durchbrechen, nicht erhellend, erwärmend, kräftigend in die Seele dringen kann: so zieht der Geist der Finsterniß als Sieger in die unverwahrte, ja ihm zugeneigte Seele ein, und macht sie eben so einheimisch im Elemente der Unfreiheit und Unseligkeit, als der Geist des Lichts, wenn sich die Seele durch ihre moralische Kraft ihm einiget, sie in das der Freiheit und Seligkeit einführt. Oft wechseln beide entgegengesetzte Zustände in derselben Seele in kürzeren oder längeren Zwischenräumen mit einander, je nachdem das eine oder das andere der ihr einwohnenden Principien die Oberhand gewinnt: denn auch besiegt von der Kraft des Guten wird doch die Macht des Bösen in der Seele nie ausgerottet, so

wie diese wiederum ihrer Herrschaft nie ganz sicher ist, weil das Gewissen eben so wenig zu vertilgen ist als das Selbst. Und so giebt es denn in sehr vielen Seelen ihr ganzes Leben hindurch einen solchen Herrscherwechsel, welcher durch Temperament und Naturell nur allzusehr begünstiget wird. Weniger sind diesem Wechsel solche Seelen unterworfen, die frühzeitig, weil die Anlage dazu in ihnen war, zu einem Charakter herangereift sind. In diesem Falle ist der Grund des Seelenlebens fester und die Richtung des Strebens der Seele beharrlicher; nur daß hier leider meistentheils der Uebelstand eintritt, daß, je fester ein Charakter, desto tiefer er in das Selbst eingewurzelt, desto schwieriger von diesem ab und auf die Seite des Geistes zu ziehen ist. Freilich, wenn einmal ein fester Charakter sich für das Gute entschieden hat, wird er auch so leicht nicht wanken, und es gehören starke Anfechtungen dazu ihn von seiner Richtung zum Edlen abzubringen. Ein Paulus ist ein eben so eifriger Anhänger des Herrn, als ein Saulus ein eifriger Verfolger desselben war. Aber wie viele Seelen, denen ein fester Charakter einwohnt, lassen sich, wenn sie mit und in dem Selbst aufgewachsen sind, für den Geist gewinnen? Sie dienen dem Gebieter und bleiben ihm treu, zu dessen Fahne sie zuerst geschworen haben, wenn nicht ein ungewöhnlicher Anlaß, eine außerordentliche Erschütterung sie in die entgegengesetzte Lebensrichtung treibt. Nur die Stimme des Herrn selbst konnte den wüthenden Saulus in den treuesten Freund und Diener umschaffen. Hiemit sollen nicht etwa die Seelen entschuldiget werden, die ihrem selbstischen Charakter treu bleiben, weil ihnen keine so ungewöhnliche Anregung von Seiten des Geistes zu Theil worden. Nur als das Licht der Wahrheit noch nicht entzündet war in der Welt, nur als es wieder zu verlö-

ſchen drohte, nur da wären dergleichen Anregungen wohl erforderlich; und vielleicht, wenn auch in Zukunft ihm feindliche Ereigniſſe entgegentreten mögen, oder wenn ſchon die Gegenwart ſelbſt mit dergleichen ſchwanger gehen ſollte, wird es an ähnlicher Hülfe nicht fehlen. Allein ſo lange der Geiſt redet, und nur das Selbſt nicht hören will, hat auch kein ſelbſtiſches Herz Entſchuldigung wegen ſeiner Halsſtarrigkeit; aber ſie wirkt um ſo nachtheiliger, dieſe Halsſtarrigkeit, je weniger ſie ſich in ihrem Grunde erſchüttern und in ihrer Richtung aufhalten läßt. Eine Seele, in welcher die Selbſtigkeit Charakter geworden iſt, lebt auch in reiner Geſchiedenheit vom Geiſte. Und dieſen Zuſtand und ſeine Wirkungen im Seelenleben ſelbſt haben wir jetzt als Aufgabe unſerer Betrachtung vor uns liegen.

Vor allen Dingen wollen wir uns vor der einſeitigen Behauptung hüten, daß nur charaktervolle Seelen, wenn ſie ſich einmal der Selbſtigkeit ergaben, in Geſchiedenheit vom Geiſte leben. Bei charakterloſen iſt dieß nicht minder der Fall; und ſchon daß ſie charakterlos ſind, beweiſet zur Gnüge, daß ſie mit dem Geiſte in keiner dauernden Gemeinſchaft, in keiner Verbindung ſtehen: denn der Geiſt giebt Charakter, und zwar den reinſten und feſteſten: denn der Geiſt iſt beharrlich im Guten, weil er ſich ſelbſt gleich iſt; Beharrlichkeit aber iſt das Weſen des Charakters im Gegenſatze gegen die Charakterloſigkeit. Und ſo müßten jene Seelen, ſtünden ſie mit dem Geiſte wahrhaft in Verbindung, durch ihn den Charakter erhalten, den ſie von Natur nicht beſitzen. Aber es zeigt ſich eben, weil ſie charakterlos ſind, hiedurch ſelbſt, daß ſie dem Geiſte nicht verbunden ſind. Denn von Zeit zu Zeit eine Annäherung an den Geiſt, und dann wieder eine unmerk-

liche aber gewiſſe, oder auch wohl gar eine plötzliche und entſchiedene Entfernung von demſelben, kann man keine Verbindung nennen; und ſo iſt ein ſolches Verhältniß wenig verſchieden von völliger Geſchiedenheit. Alſo heißt es auch hier: „Wer nicht für mich iſt, der iſt wider mich;“ und alle Seelen, die nicht dem Geiſte angehören, leben von ihm geſchieden. Allerdings hat dieſe Geſchiedenheit der Seelen vom Geiſte ihre Grade; und ſelbſt in derſelben Seele treten nicht ſelten Perioden ein, wo dieſe Geſchiedenheit auffallender, und andere, wo ſie weniger bemerklich iſt, ja ſolche ſogar, in denen ſie aufgehoben zu ſeyn ſcheint. Deßhalb haben wir auch dieſe Grade der Geſchiedenheit hier nicht aus den Augen zu laſſen, ſondern vielmehr die Merkmale aufzuſuchen, durch die ſie ſich unterſcheiden, und an denen ſie erkennbar ſind. Wenn wir uns erinnern, wie der Geiſt die ihm verbundene Seele zuerſt rein und ſelig macht, dann das Licht der Wahrheit in ihr aufgehen läßt, und endlich den Werken ihrer ſchaffenden Kraft das Siegel des Genius aufdrückt, und wenn wir uns in der Erfahrung bewußt werden, daß alle dieſe Zuſtände in angegebener Aufeinanderfolge eintreten, ſo ergiebt ſich ſchon hieraus von ſelbſt, daß wir kaum irren werden, wenn wir annehmen, daß, wo die Seele den Geiſt verläßt, eine ähnliche Aufeinanderfolge, nur in umgekehrter Ordnung eintreten werde. Denn wie das Schaffen des Guten in allerlei Geſtalt, in Lehre, Bild, oder That, — und in der letzteren am meiſten — das höchſte und ſchwerſte iſt, und wie es bei weitem noch nicht vorhanden und zum Leben der Seele geworden iſt, wenn auch ſchon die Liebe zum Guten ſich eingefunden und die Erkenntniß deſſelben ſich gebildet hat: eben ſo iſt es das leichteſte, und der erſte Schritt der Seele zur Geſchiedenheit vom Geiſte, daß ſie aufhört das

Gute zu schaffen — wenn sie es überhaupt je angefangen — und daß sie zu dem Schaffen des Nicht-Guten, wenn auch nicht sogleich mit Eifer, doch ohne Widerstand, übergeht. Hier setzen wir aber voraus, daß die Seele mit dem Geiste in früherer Einigung gewesen sey. Wo dieß nicht der Fall ist, da ist anzunehmen, daß es entweder ein vom Naturinstincte geleitetes ist, welches der Seele nicht zur freien That angeschlagen werden kann, oder ein selbstisches, indem vom Selbst aus kein anderes gehen kann. In beiden Fällen, die Seele mochte dem Geiste früher geeiniget seyn und ihn jetzt erst verlassen, oder noch nicht an ihn gelangt und noch im Selbst befangen, ist die Seele gerade in dem Punkte vom Geiste geschieden, ohne welchen keine Vereinigung mit ihm denkbar ist, in dem Punkte, wo sie ihn, wo er sie, gänzlich durchdringen muß, wenn sie vereiniget heißen sollen: in dem Punkte des Thuns. Laß dein Herz vom Geiste erregen, entzünden und zur Glut bringen; laß deinen Sinn vom Geiste erleuchten, daß ihm die Wahrheit im reinen Glanze entgegenstrahlt; kurz, fühle das Heilige und erkenne es, aber zögere, was du gefühlt und erkannt, auch zu schaffen in deinem Kreise als deine That: so fehlt dir zum Leben im Geiste eben das Leben: denn das Leben der Seele ist ihre That. Du bist keinen Schritt breit aus deinem Selbst herausgegangen, so lange du nicht durch das Thun, das Schaffen, bewährst, daß du dem Heiligen, dem Geiste, wirklich angehörst. Dein Selbst, oder vielmehr der Geist, der sich in dasselbe hineingeschlichen, ist ein Betrüger ohne Gleichen: er gestattet dir mit dem Heiligen in Gefühlen, Gedanken und Bildern zu spielen, auch wohl in Wünschen und Vorsätzen: aber deine Einwilligung hält das Böse, das in dir ist, festgebunden; und nur in deinem Willen bist du frei. Und so

gleichst du dem Vogel, dessen Käfig geöffnet, und dem es vergönnt ist an einem Bande herauszuflattern. Der arme gehört dennoch dem Käfig an, und fliegt um so leichter zu ihm zurück, da er hier seine Nahrung findet. „Wo euer Schatz ist, da ist euer Herz.“ Und was unser Herz begehrt, das will auch unser Wille, selbst wenn er es sich nicht eingesteht, selbst wenn er genöthiget wird dem Gegentheile zuzustreben. Nur über die moralische Kraft kann das Herz nicht siegen: allein auch sie muß in Thätigkeit gesetzt werden wollen. Und so hält es so schwer für die Seele zum Thun des Guten zu gelangen, da es so schwer hält den Willen vom Herzen abwendig zu machen. Prüfe dich selbst, Seele, sey aufrichtig gegen dich selbst! Ist es dir nicht als würde dein Wille mit magnetischer Kraft an dein Selbst gezogen, wenn es nun wirklich zum entscheidenden Schritte kommen, wenn das Gute, das du erkennst, ja dem du deine Huldigung nicht versagen kannst, nun zu deiner That werden, wenn du gleichsam selbst diese That werden sollst? Hiegegen sträubt sich dein Selbst mit aller Macht: denn es kann nicht mit übergehen in den Geist: und so zieht es dich zurück, so hältst du dich selbst zurück von dem Einschreiten in das Gebiet des Geistes: denn deine natürliche Richtung geht in dich selbst zurück, wie sie von dir selbst aus-geht. Und so bleibt alles Selbst-Wesen fern vom Geiste, vom Geiste geschieden, und treibt sein eiges Werk: „es suchet das Seine.“ Wohl ist dem Selbst die Selbst-Erhaltung anvertraut, und wir sehen sie, wie bereits früher zugestanden worden, in allen Lebendigen als göttliches Gesetz ausgesprochen. Dieses Gesetz ist nichts weniger als ein Widerspruch gegen den Geist: wie könnte der Geist, der Gesetz-Geber, sich selbst widersprechen? Der Geist selbst fordert die Selbsterhaltung, aber nur nicht auf die Weise,

auf welche die Seele ihr Selbſt zu erhalten ſucht. Der Geiſt verlangt die Selbſterhaltung als Mittel zum höheren Zweck. Nicht als ob die Seele ihm ein Mittel für ſeine Zwecke wäre, ſondern nur die Einrichtung iſt es, vermittelſt welcher die Seele ein Selbſt iſt. Wäre ſie dieß nicht, ſo könnte der Geiſt ſie nicht beſeligen. Aber damit ſie beſeliget werden könne, darf ſie ihr Selbſt nicht feſthalten, weil ſie ſich ſo dem Geiſte verſchließet. Der Geiſt geht wirklich in ſie ſelbſt ein; aber ſie darf nicht ſich ſelbſt, nicht ihr Selbſt feſthalten, weil ſie ſonſt den Geiſt nicht erfaſſen kann. Und glauben wir nicht das Leben zu verlieren, wenn wir unſer Selbſt hingeben? Und dennoch geben wir nicht unſer Weſen hin mit unſerm Selbſt, ſondern nur die Verſchloſſenheit unſeres Weſens vor dem Geiſte. Wir geben nur unſere Iſolirtheit, nur die Oede der Einſamkeit, des lediglich mit uns ſelbſt-ſeyns hin, gegen eine freundliche und wohlthätige Geſellſchaft, die uns augenblicklich belehren würde, daß wir nichts verloren, indem wir unſer Selbſt hingaben. Aber wir haben eben von Hauſe aus nichts als unſer Selbſt; und ſo hangen wir denn an ihm, und fürchten es zu verlieren; und Alles, was wir thun, geſchieht um der Erhaltung dieſes vermeintlichen Schatzes willen, in dem wir das Leben zu haben meinen, und der doch nur uns verhindert den wahren Schatz des Lebens an uns zu bringen. Und ſo unterbleibt das Schaffen des Guten, das uns allein dem Geiſte einiget. Nun wird aber das Gute lediglich durch die moraliſche Kraft vollbracht, und dieſe allein iſt es ja, welche die Seele im freien Elemente, im Elemente des geiſtigen Lebens erhält. Wenn demnach das Gute nicht vollbracht wird, ſo iſt die moraliſche Kraft unthätig, ſie ruht, und mit ihrer Ruhe iſt auch zugleich das Fallen der Seele aus dem

Reiche des Lichts, und ihr Versinken in das Reich der Schwere und der Finsterniß gegeben. Denn wohl mag die moralische Kraft die Schwungkraft der Seele genannt und mit der Kraft des Vogels verglichen werden, durch die er sich emporschwingt, im Fluge erhält und die weiten Räume der Luft frei und schnell durchschneidet. Er lasse nur einen Augenblick nach die Schwingen zu bewegen und ausgespannt zu erhalten, und sein Körper wird der Schwere anheim- und aus den Lüften herab-fallen. Ganz so die Seele, deren Lebenselement der Aether der Freiheit, deren Schwinge die moralische Kraft ist. In dem Augenblicke, wo sie diese Schwinge sinken läßt, stürzt sie herab aus ihrem Aether in den stockenden Sumpf der Trägheit und des Verderbens. Nicht blos die Trägheit ist es, die sich der Seele bemeistert, wenn sie aufhört sich durch die moralische Kraft in der Höhe zu erhalten: sondern auch die Auflösung, das Verderben ist es, was sie ereilt, wenn das Band der moralischen Kraft ihr ganzes Wesen nicht zusammen hält. Nur der Geist verbindet und einiget die Kräfte der Seele mittels der alle durchdringenden Kraft der Freiheit und des Lichts: nur durch den Geist lebt sie ihr wahres, eigenthümliches Leben. Von Geiste verlassen, werden alle ihre Nerven entstrickt, und sie versinkt in den Zustand der Schwäche und Erschlaffung, in welchem sie eine Beute des Feindes wird, der nie aufhört auf sie zu lauern. Aus dem Elemente des Guten gesunken kann die Seele nur in das des Bösen fallen; und dieß ist das Element der Auflösung und des Verderbens. Die Seele lebt nicht, wenn sie, vom Geiste geschieden, in die Selbstheit zurück- und herab-gezogen wird, sondern sie leidet blos; und alles Leiden ist ein Angriff auf das Leben, eine Weg- und Abnahme des Lebens, eine Verzehrung, eine Auflösung desselben.

Die Seele leidet blos, sie nimmt ab, sogar im Genusse, den sie im Kreise der Selbstheit sucht und zu finden meint. Sie fällt einem unersättlichen Begehren, einem nicht auszufüllenden Mangel anheim: denn das, was allein sie sättigen könnte, was allein ihr die Gnüge geben könnte, die sie sucht, das ist in dem engen Kreise der Selbstheit nicht zu finden, der sie um so mehr beschränkt, je tiefer sie in ihn eingeht, je mehr sie sich in ihm verliert. Wie die moralische Kraft die Kraft des Lichts und der Freiheit ist, so ist die Selbstigkeit die Kraft, oder vielmehr Macht, der Dunkelheit und der Schwere, die zum Tode führt, wie jene zum Leben. Die Freiheit ist Lebenshauch, dessen Princip in der moralischen Kraft liegt: ist diese nicht mehr rege und wach, so weht der Hauch des Todes über die Seele, und sie weiß und erfährt nicht mehr was Seligkeit ist, sondern nur was Unseligkeit, nicht mehr was Tag ist, sondern nur was Nacht, nicht mehr was Schaffen, sondern nur was Zerstören ist. Dieß Alles erfährt sie in ihrer Getrenntheit vom Geiste, mit welchem — es kann nicht oft genug wiederholt werden — die moralische Kraft allein sie in Verbindung bringt.

Wenn die Seele aufhört das Gute zu thun, so hört sie auch bald auf das Gute zu erkennen und zu lieben. Nur durch ihr Schaffen im Reiche des Guten wird ihr das Licht der Erkenntniß zugeführt und gesteigert von einer Klarheit zu der andern. Die Seele befindet sich, von diesem Lichte erhellet, in einem Reiche der Ordnung, Harmonie und Schönheit: denn das Reich der Wahrheit ist lautere Zusammenstimmung und Einheit. „Wahrheit ist Einheit" sagt ein poetischer Seher treffend und trefflich. Diese Einheit wird zerrissen, sobald die Seele aus dem Kreise des reinen Thuns tritt. Und dieß ist

der zweite Grad ihrer Geschiedenheit vom Geiste. Der erste Grad beraubt sie der Kraft, der zweite des Lichts. Der Geist ist Licht; und das Licht ist das Princip aller Ordnung und Form. Wo dieses Princip mangelt, tritt die Unordnung und Verwirrung ein. Daher so viele Unordnung und Verwirrung in der Menschenwelt, weil sie sich nicht vom Lichte leiten läßt; und noch heutzutage spricht die Stimme Wahrheit aus, die vor Jahrtausenden der Nachwelt die Geschichte der Vorwelt zurief: „Die Menschen wollten sich nicht vom Geiste Gottes regieren lassen." Dieß ist die Geschichte einer jeden Seele, die aufgehört hat sich durch ihre That im Aufschwunge zum Guten zu erhalten. „Sie verliert auch was sie hat," oder was sie hatte als sie gut war: die Erkenntniß der Wahrheit. Die vom Geiste geschiedene, in ihr Selbst versunkene Seele, ist dem Irrthume, der Täuschung, dem Betruge, und der Lüge in allen Gestalten, Preis gegeben. Da sie, vom Geiste, als dem Ewigen, geschieden nun lediglich von dem Elemente des Vergänglichen und Nichtigen umgeben ist und in ihm lebt, und da sie gleichwohl nicht ohne Wahrheit leben kann, indem ja die Wahrheit das Seyn ist: so sucht sie nun die Wahrheit im Reiche des Vergänglichen und Nichtigen auf, und meint sie hier finden zu können. Und dieß ist ihr nächster, aber auch ihr höchster Irrthum. In Folge desselben täuscht sie sich über ihr ganzes Leben und dessen Bestimmung. Sie bemüht sich, in dem, was sie für Wahrheit hält, sich recht einzuleben; und so lebt sie in das Vergängliche und Nichtige hinein, fest überzeugt, daß hier ihr Heil zu finden sey, und bemerkt nicht, daß sie um ihr Heil betrogen ist, und daß es der Geist der Lüge ist, der sie in ihrem Wahne fortwährend unterhält. In dem, was unter dem Fuße sinkt und einbricht, wähnt sie das Feste und Unwan-

delbare, in dem, was jeder Augenblick bringt um es zu entführen, in dem Flüchtigen und Vorüberei-lenden, wähnt sie das Beharrliche zu finden. Kaum sollte man eine solche Verblendung für möglich halten, wenn sie nicht wirklich und allgemein wäre. Wir Alle, in das Weltleben, weil in das Selbst-leben, eingetaucht, sind wir nicht in gleichem Wahne? Und Eine Seele theilt diesen Wahn der andern mit, und bestärkt sie darinne. So jagen die Seelen rastlos im Leben umher ohne Halt zu gewin-nen, bis das Leben verronnen ist. Alles das Werk des Irrthums und der Täuschung, und was sich an diese anknüpft. Ja ist nicht die Seele bemüht auf den Grund und Boden ihrer Irrthümer, also auf die Grund- und Boden-losigkeit selbst, ein Gebäude der Wahrheit zu errichten, in welchem sie sicher zu wohnen meint? Was sind alle philosophi-schen Systeme, von der ältesten Zeit bis auf die neueste, als Schlösser in die Luft gebaut? Das fort-währende Einreißen der alten und Wiederaufbauen neuer, die demselben Schicksale nicht entgehen, ist al-lein schon ein ausreichender Beweis, daß hier nicht die Wahrheit, sondern der Irrthum Werkmeister war. Und im weltlichen Thun und Treiben des See-lenlebens selbst, welches Gewebe von Irrthümern und Täuschungen! Welche Reihe trügerischer Be-rechnungen, Hoffnungen, Erwartungen, Aussichten durch das ganze Leben! Nur das steht fest und ist gewiß im irdischen Leben, dem das Selbst angehört: daß nichts fest steht und gewiß ist. Darum aber, weil viele Seelen den Wandel und Wechsel alles Ir-dischen anerkennen, und hierinne die einzige Wahr-heit gefunden haben, die auf diesem Gebiete erkenn-bar ist, fallen sie, aus dieser Wahrheit und durch die-selbe selbst, in neuen, und noch tieferen Irrthum, in den nämlich, daß sie wähnen es gebe nun überhaupt

keine Wahrheit; wie wir uns hierüber vor kurzem ausgesprochen haben. Man sieht hieraus, daß die Wahrheit und das Denken zwei sehr verschiedene Dinge sind, so eifrig man auch von jeher bemüht gewesen ist durch Denken die Wahrheit zu erforschen. Gerade die größten Zweifler an der Wahrheit sind sonst die schärfsten Denker gewesen. Nicht als ob die Wahrheit dem Gedanken nicht anheim fiele und durch denselben nicht vermittelt werden könnte und sollte: allein der Handhaber des Gedankens, der Verstand, kann eben sowohl der Lüge als der Wahrheit dienen, und es würde keine Sophistik geben und keine Dialectik nöthig seyn, wenn das Denken an sich selbst, nothwendig und auf geradem Wege zur Wahrheit führte. Durch Denken läßt sich die Wahrheit weder finden noch ergründen: denn sie ist kein Gedanke: sie ist das Seyn und das Leben selbst, und zwar das heilige Seyn; denn das unheilige Seyn ist die Lüge. Nicht das Denken aber macht das Seyn und Leben der Seele heilig, sondern das Seyn der Seele, ihr tiefster Grund, ihre Gesinnung, wenn sie heilig ist, heiliget auch den Gedanken und erfüllt ihn mit Wahrheit. Für sich allein ist der Gedanke eine nichtsbedeutende, leere, und todte Form: er gleicht dem Gefäße, welches ein köstliches, Leben-erhaltendes Getränk in sich aufnehmen, aber auch eben so wohl mit Gift erfüllt werden kann. Die Form ist noch nicht der Inhalt, der Gedanke noch nicht das Seyn: und daher ist es ein Grundirrthum der neuesten Philosophie sich eines Gedankens zu rühmen, der zugleich ein Seyn sey. Es bestätiget dieß aufs neue die Selbst-Vergöttlichung dieser Philosophie: denn nur in Gott ist der Gedanke (λογος) und das Seyn (δυναμις) Eines: beide sind durch den Geist (πνευμα) vereiniget. Ohne den Geist (der Liebe) würde Gott selbst nicht die Wahrheit, d. h. ewig-

heiliges Wesen seyn, d. h. es würde kein Gott seyn. Zwar haben auch wir den Gedanken hoch, und selbst als göttliches Wesen, göttliche Weisheit, aufgestellt: aber die Weisheit ist nur bei Gott, und unzertrennlich von Gott, dem Heiligen. Hieraus geht die ganze Blöße der neuesten Philosophie hervor, die nichts als ein bloßes sich selbst vernichtendes Gedankenspiel ist, das sich um die Trug-Axe der Gottgleichheit bewegt. Sie ist auch nicht neu, diese Philosophie: sie ist die älteste, die erste, die der Verführer in die Menschenseele legte. Nur in der Seele, welche den Willen des himmlischen Vaters thut, geht die Sonne der Wahrheit auf, und erleuchtet auch den Verstand, daß er die Wahrheit erkenne.

„Was nicht der Verstand der Verständigen sieht,
erkennet in Einfalt ein kindlich Gemüth."

Wie sehr irren daher Diejenigen, die den Verstand, der allen Zwecken, auch den gemeinsten, auch den verworfensten dient, für die Vernunft halten, die nur dem Heiligen dient, indem sie sein Gesetz, das Gesetz des Lebens, das Gesetz der heiligen Freiheit, im Bewußtseyn ausspricht. Sie ist die Führerin, die Weiserin, die Weisheit, die einfach und sicher zur Wahrheit leitet, während der Verstand, wenn sie ihn nicht leitet, nicht blos in tausend Schlingen und Netze fällt, die der Geist der Lüge legt, sondern selbst von ihm zu einem Werkzeuge der Lüge gebraucht wird; wie die Weltgeschichte und die tägliche Erfahrung lehrt. Nicht der Verstand trägt die Schuld, nicht er verdient die oft höchst unverständig über ihn ausgegossene Schmähung: sondern der Dünkel und Stolz des in sein Selbst versunkenen, verfinsterten Menschenherzens. Hat sich doch dieses thörichte Herz in seiner Verblendung erdreustet die Vernunft selbst

für verfinstert auszuschreien. Gewiß, mit gleichem Rechte als man die Sonne für verfinstert hält, wenn der Mondschatten vor sie tritt, oder ein Erdengewölk sie nicht erblicken läßt. In dir selbst ist der Schatten und die Finsterniß, du selbstische Seele, die du dich von dem Lichte des Geistes gewendet, von ihm geschieden hast.

Aber auch die Liebe, des Heiligen vollkommenstes Wesen, stirbt aus, wie das Licht und die Kraft, in der Seele, die vom Geiste geschieden ist. Und mit der Liebe stirbt das ganze göttliche Wesen in der Seele aus. Es ist dieß der letzte Grad ihrer Entfernung und Entfremdung vom Geiste. Wo aber die Liebe nicht herrscht, die schaffende, segnende, beglückende: da herrscht der zerstörende Haß. Daher aller Streit und Krieg in der selbstischen Seelenwelt, er habe Namen, welche er wolle, er sey ein Krieg um Besitz, um Macht, um Ruhm und Ehre, um Beifall und Ansehen in Wissenschaft und Kunst. Alle diese Kriege führt das Selbst: es sind unheilige Kriege. Nur Einen heiligen Krieg giebt es: es ist der Krieg gegen das Selbst, gegen die Liebe, die nur das Ihre sucht, und die den Haß, die Zwietracht, die Vernichtung gebiert. Es ist der Krieg der Wahrheit gegen die Lüge. Das Selbst aber, vom Geiste der Lüge bestochen, führt den Krieg der Lüge gegen die Wahrheit. Und dieß ist der tiefste Abfall und die letzte Geschiedenheit der Seele vom Geiste. Auf diesem Wege ist kein Heil mehr zu finden, und die Seele geht unerrettbar ihrem Verderben entgegen, so lange sie auf demselben beharrt. In diesem Gebiete ist es, wo sich der Engel der Finsterniß in den Engel des Lichts verkleidet und im Gewande der Wahrheit die Seelen zu berücken sucht. Hier ist es, wo die Verstellung und Heuchelei die Maske der Aufrichtigkeit und Geradheit vorhält, wo

der Betrug den Schein der Redlichkeit vorspiegelt, wo das Unrecht als Recht geehrt, schamlose Willkühr als Gesetz geachtet seyn will, kurz, wo das Heilige mit Füßen getreten wird. Auch hier giebt es einen Bund und eine Einigkeit im Reiche der Zwietracht selbst: nämlich eine Vereinigung des Bösen zur Vertilgung des Guten. Es ist das Reich des Satans, des Verderbers, in welchem so viele Seelen befangen sind. Hier sind alle Lüste und Begierden entfesselt und losgelassen; hier erschleicht die Falschheit, die Treulosigkeit, auf den verbotensten Wegen ihre Genüsse und Vortheile. Hier wird kein Geschrei der Unterdrückten und Verletzten geachtet. Gewalt geht vor Recht, und Trotz und Hochmuth, Schuld und Verbrechen führen die Siegerrosse über die Leiche der wehrlosen Unschuld. Hier sitzt die Selbstsucht auf ihrem Throne und herrscht mit eisernem Scepter. Und dieser Thron ist in jeder Seele aufgeschlagen, die sich vom Geiste geschieden und so den Weg zur Wahrheit und zum Lichte verloren hat.

Sollte etwa diese Beschreibung des Seelenzustandes, wo völlige Geschiedenheit vom Geiste eingetreten ist, übertrieben, mit zu schwarzer Farbe gemahlt seyn? Allerdings begegnet uns diese Schwärze und Verworfenheit nicht auf unserm täglichen Lebenswege, eben so wenig als uns Seelen, die im innigsten Bunde mit dem Geiste des Lichts und der Wahrheit stehen, täglich vor Augen kommen. Aber die Criminalgeschichtsbücher belehren uns deutlich und gründlich, daß diese Versunkenheit der Menschenseele in das Reich und die Macht des Bösen keine Fabel ist. Das Wesen und der Charakter des Bösen: die Lüge und der Zerstörungstrieb, ist der Inhalt jener Blätter, die uns treu erzählen, wie sich

beides in den Seelen vieler Verbrecher, so zu sagen, bis zur höchsten Virtuosität ausgebildet hat. Hier erscheinen Seelen, deren ganzes Leben eine fortgehaltene Lüge war, die gleichsam nur in dem Elemente des Betrugs, des Verraths und der Treulosigkeit lebten. Hier erscheinen andere Verbrecher, die mit dem kältesten Blute und auf die schmählichste Art, Fremde, Freunde, Verwandte mordeten, die sich an den Qualen ihrer Schlachtopfer weideten, denen der Anblick vergossenen Menschenblutes gleichsam ein unentbehrlicher Genuß geworden war; Scheusale, die ihre viehischen Begierden sogar an unschuldigen Kindern sättigten und diese dann verstümmelten und schlachteten. Hier erscheinen andere, die Alles, was den Menschen heilig ist, die Gott selbst verfluchten, und mit Hohnlachen den Streich des Henkers empfingen; Alle wahrhaft satanische Naturen, auf das tiefste in den schwärzesten Schlamm des Bösen eingetaucht. Man hat sich neuerlich mit unzeitiger Weichheit des Gemüths, mit unglücklichem Scharfsinne, aber auch zugleich mit oberflächlichem, die Tiefe der menschlichen Verdorbenheit keineswegs durchspähendem Blicke, solcher Seelen angenommen, und gleichsam als Unschuldiger, mit Unrecht Verurtheilter, vor dem Richterstuhle der Vernunft ihre Sache führen wollen, man hat sie für Unglückliche und Bedauernswerthe gehalten, die von körperlicher Krankheit gefoltert und getrieben, nicht sowohl Verbrechen und Frevelthaten verübt hätten, als vielmehr nur heftigen Krankheitsanfällen unterlegen wären; man hat Krankheitszustände des Herzens, des Gehirns u. s. w. in deren Folge Verstandes- und Willens-Krankheiten entstanden seyen, für die Ursache aller jener widernatürlichen Handlungen ausgegeben, und eine Psychologie erfunden, die den Menschen zum Auto-

maten macht. Man hat gesagt und behauptet: eben weil dergleichen Handlungen so ganz widernatürlich sind, liegen sie auch nicht in der Natur des Menschen, sind sie Krankheits-Erscheinungen, und als solche keiner Zurechnung, keiner Verurtheilung Derer, die sie begingen, unterworfen. Namentlich hat der kranke Wille hier eine große Rolle gespielt. Wenn aber doch diese Anwälte des Bösen erst gefragt und untersucht hätten, wie diese ihre Clienten das geworden sind, was sie waren als sie das Unerhörte, das Ungeheure verübten! Wenn sie ihnen doch, so weit dieß möglich — und es ist sehr weit möglich, wenn man sich ernstlich bemüht — in der Entwickelung ihres Seelenlebens gefolgt wären! Wenn sie doch aufmerksam auf die oft so klar zu Tage liegenden Leidenschaften und Laster gewesen wären, die zuletzt freilich auch, wie z. B. Völlerei, Ausschweifungen in der Wollust u. s. w. organische Zerrüttungen erzeugen, die aber mit der Zerrüttung des Seelenlebens nur Hand in Hand gehen, nur parallel neben ihnen fortlaufen, nicht deren Ursachen und die Quellen der aus ihnen entspringenden Frevelthaten sind! Wenn sie doch alles dieß sorgfältig untersucht und geprüft hätten! Gewiß, sie würden bei solcher Sorgfalt und Unbefangenheit auf andere Resultate gekommen seyn! Wohl ist das Böse in der Seele eine Krankheit, aber keine physische, sondern eine moralische; keine Krankheit, die zu entschuldigen, sondern als verabscheuungs- und verdammungs-werth anzuerkennen ist. Zwar nicht die Seelen sollt ihr verdammen: denn ihr seyd nicht zu Richtern bestellt; aber das Böse sollt ihr nicht in euern Schutz nehmen, sondern mit dem Namen nennen, den es verdient. Und so bleibt es ausgemacht, daß die Seele, in ihrer stets selbst verschul-

deten Geschiedenheit vom Geiste, wirklich böse wird, und daß sich das Böse, gleich einem Gifte, durch ihr ganzes Wesen verbreitet, und wie das Herz, so durch die Gefühle, Triebe, Begierden des Herzens, nachdem sie von der Macht des Bösen angesteckt sind, auch die Gedanken und Handlungen vergiftet, und die Seelen gänzlich zu Werkzeugen des Bösen umgestaltet.

Sechstes Kapitel.

Der Geist als Führer der Seele zu Gott.

Immerfort wird die Seele, wenn sie auf bösem Wege ist, zurück zum Guten gezogen, so lange der Geist, die Vernunft, das Bewußtseyn in ihr spricht. Daß diese verschiedenen Worte uns dasselbe Wesen bezeichnen, ist, nebst seinen Gründen, aus früherer Auseinandersetzung erinnerlich. Voraussetzend also als erwiesen, daß wir in unserm Bewußtseyn nicht blos ein Pfand des Geistes, sondern den Geist selbst haben, fragen wir jetzt: hat uns bis hieher der Geist schon Alles gesagt, was wir von ihm erfahren können? Zwar könnte man sagen: Was willst du denn noch mehr wissen? Hält dir die Vernunft oder dein Bewußtseyn, das du den Geist nennst, nicht das Gesetz deines Lebens, das Gesetz der Freiheit vor? Sagt dir die Vernunft nicht in jedem Augenblicke deines Lebens was recht ist und was nicht? was gut und was böse? was zu thun und was zu meiden? ist sie dir nicht immerfort eine Leuchte auf deinem Wege? zeigt sie dir nicht unausgesetzt den Weg, den

du wandeln ſollſt? iſt ſie nicht dein Warner, dein Berather, dein Beſchützer, dein Genius? Ja, der Geiſt, den wir im Bewußtſeyn in uns tragen, iſt unſer Schutzgeiſt, beſtimmt und angewieſen uns auf dem Meere des Lebens vor Klippen und Untiefen zu warnen und zu bewahren, uns ſicher durch die empörten Wogen zu ſteuern, und uns immer in gerader Richtung nach unſerm Ziele zu erhalten. Aber welch ein Ziel iſt dieſes? iſt es der Hafen der Ruhe nach ſtürmiſcher, oder vielleicht auch heiterer Fahrt? denn nicht jede Seele muß ſich „durch Leiden des Lebens ſchlagen;" mancher Seele wird ihre Wallfahrt ſehr leicht gemacht: das Leben trägt ſie auf ebenen Wellen und ein blauer Himmel ſpannt ſich über ihren Weg aus. Iſt es am Ende immer nur der Hafen, d. h. das Ende der Fahrt, dem die Seele, willig oder widerwillig, entgegengeht? Befährt wohl ein Schiffer das Meer, trotzt er ſeinen Gefahren, nur um zuletzt im Hafen anzugelangen? hat er keinen andern, keinen weiteren Zweck ſeiner Reiſe? ſchifft er nur um zu ſchiffen? Wir finden dieß widerſprechend; und dieſer Widerſpruch trifft auch unſere Seele tief, wenn wir nach dem Ziele ihres Lebens fragen. Iſt das vergängliche Leben ſein eigenes Ziel? Wozu bedarf es da eines Schutzgeiſtes, da das Leben auch ohne denſelben ſein Ende findet, und mit demſelben dieſem Ende nicht entgehen kann? Darum erneuert ſich jetzt die obige Frage: hat uns der Geiſt, der in uns iſt, bis hieher ſchon Alles geſagt, was er uns ſagen kann? Mit andern Worten: vernimmt die Vernunft nur das Geſetz, nur die Richtung des Lebens? vernimmt ſie nicht auch etwas von deſſen Ziel? Nicht blos der Gedanke, der in uns lebt, ſondern auch das Gefühl und der Trieb, die unſere Seele im Innerſten bewegen und zur Erhaltung und Fortſetzung ihres Daſeyns aufregen, kurz,

alle unsere Kräfte und Regungen treffen in Einem Brennpunkte zusammen: in dem des Lebenszieles, welches nicht so viel heißt als Lebens-Ende, sondern Lebens-Zweck. Zunächst ruht das Gebäude unseres Verstandes selbst auf dem Zweckbegriffe. Alles, was wir denken, und in Folge unseres Denkens thun, ist auf einen Zweck gerichtet. Bei allem, was wir vornehmen, beabsichtigen wir etwas: das Leben unserer Seele ist nichts anderes als ein fortlaufender Zweck. Wir denken und sinnen immer wohin; und dieses „Wohin" enthält den Endpunkt, das Ziel, nach dem wir steuern. Kurz, unsere denkende Kraft gleicht der Magnetnadel. Wie diese nach Norden gerichtet ist und immerwährend ihren Ort sucht: so jene ihren Stand und ihr Ziel. Und diese Einrichtung trifft ganz mit der unseres Begehrungsvermögens oder unseres Herzens zusammen. Sehnt sich das Herz nicht immerfort nach einem Letzten und Höchsten, ohne welche es keine Befriedigung findet? wird es nicht gleichfalls, wie magnetisch, hingezogen zu einem Ziele, das es zwar nicht denkt, aber doch sucht? Das Bewußtseyn zeigt uns in diesem unvermeidlichen Streben eine Einrichtung, durch deren Anerkennung es uns verbürgt: daß es mit unserm Seelenleben auf etwas mehr als auf ein vorüberschwindendes Daseyn abgesehen sey. Und können wir unser Bewußtseyn der Lüge zeihen? Womit wollen wir denn, wenn das Bewußtseyn, der Geist der Wahrheit selbst, Unwahrheit spricht, es widerlegen? Müssen wir aber dem Bewußtseyn glauben, so haben wir auch das Zeugniß des Geistes, daß das Leben unserer Seele ein Höchstes, ein Vollkommenes erreichen soll.

Da nun das Streben der Seele auf Etwas gerichtet ist, was sie nicht ist und nicht hat: so muß

dieſes Vollkommene ein Gegenſtand ſeyn, durch die Vereinigung mit welchem ſie ſich vollkommen befriediget findet. Es fragt ſich nur: kann uns das Bewußtſeyn einen ſolchen Gegenſtand nachweiſen? Unſer Bewußtſeyn kann uns nichts ſagen und nichts geben, was es nicht empfangen hat. Unſer Bewußtſeyn iſt der empfangende Geiſt. Ein empfangender Geiſt ſetzt aber einen gebenden voraus: Gleiches das Gleiche. Nun iſt unſer Bewußtſeyn das Heilige in uns. Das Geſetz der Heiligkeit iſt ſein Inhalt. Das Bewußtſeyn ſetzt alſo auch ein Heiliges außer uns, das zugleich über uns iſt, voraus: denn das Bewußtſeyn ſelbſt iſt ſchon über uns. Das Bewußtſeyn weiſet ganz deutlich auf dieſes Heilige hin, indem es deſſen Geſetz ausſpricht; und da uns das Bewußtſeyn gebietet den Weg der Heiligkeit zu gehen, ſo wird es ſomit unſer Führer zu dem Heiligen, indem es uns den Weg zu ihm zeigt. Aber wie wollen wir, indem wir dieſen Weg gehen, das Heilige finden, erfahren, erkennen, wenn nicht wiederum durch das Bewußtſeyn? Muß ſich dieſes Heilige, das wir ſuchen, nicht dem Bewußtſeyn mittheilen, damit wir es durch Daſſelbe empfangen können? Das Heilige muß ſich alſo dem Bewußtſeyn geben: der empfangende Geiſt muß den gebenden in ſich aufnehmen; ja, wie wir ſchon früher dargethan: indem das Bewußtſeyn nichts anderes als empfangender Geiſt iſt, ſo liegt in ſeinem Prädicat, ohne welches wir ihn nicht denken können, auch ſchon ſeine Gemeinſchaft mit dem gebenden Geiſte, mit dem Heiligen außer und über uns. Wenn dieſes Heilige Gott genannt wird, ſo können wir nur durch das Bewußtſeyn zu Gott gelangen, oder mit andern Worten: das Bewußtſeyn iſt unſer Führer zu Gott. Dieſer Ausſpruch, für den Augenblick noch dunkel und inhaltleer, iſt es, den unſere jetzige

Betrachtung erhellen und mit einem Inhalte erfüllen soll.

Wie so oft, haben wir auch hier zuerst einem Einwurfe zu begegnen. Viele, gar nicht üble Leute, die zu geradsinnig, oder auch wohl zu stolz sind, um nicht aufrichtig zu seyn, kommen uns hier mit dem offenen Bekenntnisse entgegen, daß sie sich nicht bewußt sind, daß und wie das Bewußtseyn zu Gott führe. „Ueberhaupt — setzen sie hinzu — finden wir im Bewußtseyn nichts besonders Heiliges, sondern eben nur die Eigenschaft oder Eigenthümlichkeit unseres Wesens, daß wir uns eben unsrer und der Welt bewußt sind, das heißt: daß wir von beiden wissen. Das Bewußtseyn ist, so weit wir es kennen, nichts weiter als ein Wissen, ein Inne-haben; und ohne ein Gewußtes ist das Bewußtseyn nichts. Nun wissen wir nur aus Erfahrung; und was wir erfahren, das ist eben das Selbst, das wir sind, und die Welt, in der wir sind. In diesem Kreise beginnt und endiget alle unsere Erfahrung. Wir leben in der Zeit; und wenn unsere Zeit vorbei ist, haben wir ausgelebt. Dieß ist Alles, was wir wissen, und was unser Bewußtseyn aussagt.“ Was für eine Sprache hören wir da auf einmal! Wenn das wahr ist, was diese sagen, ist da nicht Alles, was wir über das Bewußtseyn erforscht zu haben glauben, Einbildung, Dichtung, oder gar Lüge? Wir wollen uns nicht einschüchtern lassen: denn es ist ein Drittes möglich, nämlich: daß beide Theile die Wahrheit sagen, und Recht haben. Wie das aber? Nun, Jene sagen aus, was sie im Bewußtseyn finden, und wir theilen unsere Entdekkungen mit. Es ist wahr, daß für Jene das Bewußtseyn das ist, wofür sie es ausgeben: ein Echo ihrer selbst; wir setzen hinzu: ein ungekanntes und

unbefragtes Orakel; oder wenn ein anderes Bild noch anschaulicher ist: ein unscheinbarer Ring mit ihnen unbekannten Zauberkräften. Wir unserer Seits kennen das Bewußtseyn besser. Wir wissen allerdings, daß es einem Spiegel gleicht, der das Bild der Seele, und der Welt, in der sie lebt, zurückwirft. Wir wissen aber auch, daß dieser Spiegel, wenn wir aufmerksam in ihn hinein blicken, uns zeigt wie wir sind, d. h. mit allen unsern Flecken und Mängeln, und daß er uns eine Gestalt vorhält, die wir selbst seyn könnten und seyn sollten, und an der wir eben unsere Ungestalt abmessen können. Wir wissen noch mehr: nämlich, daß in dem Maße wie diese Idee unserer selbst im Bewußtseyn hervortritt und gleichsam lebendig wird, wir, wie vernichtet, verschwinden, weil wir vor diesem Richter unserer selbst nicht bestehen können; daß wir die Gerechtigkeit seines Richterspruchs anerkennen müssen; daß wir ihn nicht antasten, nicht verwerfen können; daß er ein heiliger Ausspruch ist; daß sich überhaupt in jener Idee (Forderung der Vollkommenheit) das Heilige offenbart, uns, als solches, bekannt wird. Diese Bekanntschaft haben jene Beobachter nicht gemacht, sie sind an der Schwelle des Bewußtseyns stehen geblieben und nicht in das Heiligthum eingetreten; und dieß aus einem sehr guten Grunde: nämlich weil es ihnen unheimlich zu Muthe wurde, sobald sie sich ihm naheten; weil sie ihre schöne, heitere Unbefangenheit, ihr ungezwungenes, ungebundenes Schalten und Walten mit sich selbst und mit der Welt aufgeben zu müssen ahndeten, wenn sie sich dem Dunkel des Gewissens zu nahe begäben. Und hier scheitern sie doch, wenn sie aufrichtig sind, an einer Inconsequenz. Sie können, wenn sie sich nicht von allen Banden einer höheren Beziehung, wie in leichtsinniger und übermüthiger Rede, so durch ein

halsstarriges und frevelhaftes Nicht-Wollen, losgesagt haben, der Anerkennung des Gewissens im Bewußtseyn nicht entgehen. Und wenn gleich sie nicht vertraut genug mit dem Bewußtseyn geworden sind, daß sie es für gleichbedeutend mit dem Gewissen halten sollten, so können sie das letztere aus dem ersteren wenigstens nicht verbannen. Aber sie ahnden hier, wie gesagt, etwas Unheimliches. Und da sie sich nicht gerade genöthiget sehen in dieses Dunkel einzudringen, weil sich vielleicht von hier aus Wolken über den heitern Tag ihres Lebens ziehen möchten; oder auch vielleicht, weil sie sich schmeicheln, daß sie es dem Gewissen recht machen, indem ihnen ja in ihrem Elemente ganz wohl zu Muthe ist: so bleibt dieses unbekannte Land auch ununtersucht liegen, und sie kommen in der Kenntniß und Erkenntniß des Bewußtseyns nicht weiter, als wir sie von Anfang an gesehen haben, und haben demnach vollkommen Recht so zu sprechen, wie sie es thun. Sie reden also die Wahrheit; allein nur ihre Wahrheit, so viele, als sie von ihrem Standpunkte aus erfassen können. Allein auch wir lassen uns unsern Standpunkt nicht nehmen, auf welchem sich uns, innerhalb des Gebietes des Bewußtseyns selbst, eine neue Welt geöffnet hat, oder vielmehr keine Welt, sondern das, was ihr gerade entgegen steht: das Wesen des Geistes, welcher für Jene nicht existirt — wie er denn wirklich nicht existirt, d. h. kein Aeußeres, sondern nur Inneres Seyn und Wirken ist — aber für uns, die wir in ihm das Höchste Eine erkennen, die Wurzel und Quelle aller Existenz überhaupt ist, weil er das Seyn selbst, und heiliges Seyn ist. Wir sind aber nun eben wieder an den Punkt angekommen, von welchem wir ausgingen, nämlich an die Aufgabe für das Bewußtseyn: den Geist, in dem eben angegebenen Sinne, also: Gott, nachzuweisen,

und zwar so, daß uns der Geist, der in uns ist, oder das Bewußtseyn, zu ihm selbst hinführe. Wir haben bis jetzt allerdings für unsern Zweck positiver Weise noch nichts gethan, aber uns doch wenigstens, durch Abweisung der Einredenden und anders Meinenden, deren Zahl Legion ist, freie Bahn gemacht. Was auch schon in einer Untersuchung, die von aller Störung frei bleiben muß, etwas gewonnen ist.

Die Erfahrung im Seelenleben selbst, die Beobachtung seiner Erscheinungen, die uns bis jetzt begleitet und geführt hat, darf uns auch nun, und nun am allerwenigsten verlassen, wo wir uns immer mehr von der Welt-Seite des Seelenlebens ab, und der geistigen zuwenden, deren Element und Lebens-Mittelpunkt das Heilige, Gott, ist. Und so gehen wir denn auch bei unserer jetzigen Untersuchung von der Beobachtung aus, und leiten unsere Folgerungen von ihr ab. — Die Völker des Alterthums, auch die in das tiefste Heidenthum versunkenen, lebten in der Vorstellung, in der Ahnung, eines ihnen nahen, sie umgebenden göttlichen Wesens, das sie in den himmlischen und irdischen Dingen gleichsam als gegenwärtig verehrten. Die Gestirne, Erde und Meer, Berge, Wälder und Quellen, ja selbst Thiere und Pflanzen waren heilig, und wurden entweder selbst als Götter, oder als die Wohnstätten göttliches Wesens verehrt. Sinnvollere Völker errichteten den göttlichen Kräften, den schaffenden wie den zerstörenden, Altäre und Tempel, und die schaffende Phantasie kleidete die unsichtbaren Mächte in menschliche Gestalt, und knieete anbetend und opfernd vor ihren Bildnissen nieder. Geweihete, Priester, waren ihrem Dienste gewidmet und vertraten opfernd und betend das Volk. Alles dieß hätte nicht geschehen können, wenn nicht

in jenen Seelen allen das Bewußtseyn des Heiligen gelegen hätte, welches die sinnlichen, dem Weltleben hingegebenen Herzen nur falsch deuteten und in das Gebiet und Element des Endlichen übertrugen, dem es fremd ist. Dieß darf uns aber nicht irre machen, da wir es hier nicht mit den Verirrungen der Seelen von der Wahrheit, sondern nur mit dem Wahren selbst zu thun haben, was diese Verirrungen möglich machte. Dieses aber ist das Gefühl, das Bewußtseyn des Heiligen in den Seelen selbst, welches sich nicht verdrängen ließ, sondern Anerkennung, und zwar gegenständliche Anerkennung verlangte. Jene Seelen wurden also zum Heiligen, als einem Gegenständlichen, gleichsam hingezogen; und da dieses nur durch den Geist, der in ihnen war, geschehen konnte, so beurkunden sie hiedurch, obgleich nur auf einer niedrigen Stufe der Anerkennung, unsere Behauptung: daß der Geist die Seele zu Gott führt. Freilich kommt uns hier ein doppelter Einwurf entgegen, den wir genöthiget sind abzuweisen. Nämlich, einmal kann man sagen: „Wenn der Geist die Seele zur Abgötterei und zum Götzendienste führt, so wird dadurch ja die Behauptung vernichtet, daß er sie zu Gott führe; und der Geist selbst erscheint als ein Führer nicht sowohl, denn vielmehr als ein Ver-führer.“ Der zweite Einwurf lautet also: „Daß jene ungebildeten Seelen zum Heiligen, als einem Gegenständlichen, hingezogen wurden, beweiset gar nicht, daß es ein dergleichen Gegenständliches giebt, und folglich auch nicht daß der Geist zu Gott führt: denn es ist eben der Charakter der Kindheit der menschlichen Seele, daß sie, was in ihr ist, außer sich sucht, weil sie sich selbst noch nicht hinlänglich kennt. So verleiht das Kind der Puppe ein Leben, das doch nur in ihm selbst lebt. Auf gleiche Weise wird die göt-

liche Idee, die allerdings der Seele als ihr innerstes Wesen einwohnt, vergegenständlichet, aber nur so lange als sie sich selbst noch nicht gefunden hat." Wir wollen diesen Einwurf, als den gefährlicheren, indem er zur Selbst-Vergöttlichung führt, zuerst beseitigen. Es giebt vielleicht keinen tieferen Irrthum, als den Fichte ausgesprochen hat, indem er alle wesentliche Objectivität wegleugnete. Er hätte dieß nicht gethan, wenn er in den Grenzen des Bewußtseyns geblieben wäre. Ueber das Bewußtseyn hinaus geht keine Erkenntniß; und das Bewußtseyn selbst nährt sich blos von Gegebenen, vom Nicht-Erzeugten, also vom nicht-Subjectiven, sondern von dem, was nothwendig Gegenständlich ist. Nun ist das Bewußtseyn selbst allerdings die reinste Subjectivität, und folglich ist dieß auch die ihm einwohnende göttliche Idee: allein, nach dem eben in Erinnerung Gebrachten und früher Auseinandergesetzten, ist weder das Bewußtseyn überhaupt, noch die Idee (das göttliche Ebenbild) ins besondere, kurz, der Geist in uns, als empfangender Geist, ohne einen Geber-Geist außer und über uns denkbar; und die Seele würde zu einem solchen hingetrieben werden, auch wenn sie es nicht wollte; wiewohl gerade das Suchen nach einem Solchen ihr eingeboren, und, sein Finden, wenn sie sich recht versteht, ihre höchste Sehnsucht ist. So gefährlich also jener Einwurf wird, wenn man sich in seine Mitte versetzt, weil man dann in einen Strudel geräth, aus welchem man nicht wieder heraus kann: so nichtig zeigt er sich, wenn man ihn von sich abhält und in seine Einseitigkeit auflöset. Es bliebe also nur noch übrig den zuerst beigebrachten Einwurf zu beseitigen, vermöge dessen der Geist in uns als ein Verführer verdächtig gemacht wird. Nichts kann denen, welche geschworene Feinde des inneren Lichts

ſind, weil ſie ſich bei dem äußeren Lichte des fliehenden Tages ſo wohl befinden, willkommener ſeyn, als: die verderblichen Wirkungen dieſes inneren Lichtes, welches ihnen mit einer kranken Phantaſie Eines und Daſſelbe iſt, in den Schöpfungen der Abgötterei und des Götzendienſtes nachzuweiſen. Aber iſt denn das Verſinken in Götzendienſt und Abgötterei ein Werk des Geiſtes in uns? der Vernunft? des Bewußtſeyns? Iſt es nicht vielmehr, ja geradezu und durchaus, das Werk der Seele, wiefern ſie dem Geiſte, der Vernunft, nicht zugewendet iſt, und dennoch die Forderungen des Heiligen nicht von ſich abweiſen kann? Das Bewußtſeyn mit ſeinem heiligen Inhalte läßt ſich nicht verdrängen: aber die verworrene, dem Heiligen nicht zugewendete Seele, erkennt es nicht in ſeiner Reinheit und Klarheit, ſondern faßt ſeinen Strahl nur in ihren Nebeln und Wolken, in dem trüben Elemente auf, in welchem ſie lebt und ſich bewegt; und ſo wird das Reine, das Göttliche ſelbſt, verunreiniget, verungöttlichet.

Aber wenden wir unſern Blick von der Verunſtaltung des Heiligen durch irdiſchen Sinn und Wandel, von der Ableitung des reinen Quells in ſtockende Sümpfe*), ab, und jenem reineren Sinne und

*) Man könnte allerdings das Heidenthum mit einer Apologie vertheidigen, und ſagen: „Wenn auch jene ungebildeten Menſchen, aus Mangel beſſerer Belehrung, den Unendlichen nur im Endlichen erkannten und anbeteten, ſo war er ihnen doch nahe, ſie ehrten ihn doch mit heiliger Scheu, und fürchteten, ihn in jeder Frevelthat zu verletzen. Und was kann eine reine Religion mehr verlangen als fromme Seelen?“ Der Nachtheil einer Verendlichung, ja Verkörperung, der Gottheit iſt größer als es auf den erſten Blick ſcheint. Die Seele nämlich bleibt dadurch in den Zauberkreis des Endlichen, des Sinnli-

Streben zu, in welchem die Seele dem Geiſte in ſeinem Zuge folgt, und von ihm zu Gott geführt, oder vielmehr getragen und erhoben wird. Ja, der Geiſt trägt und erhebt die Seele zu Gott, ſobald er in ihrem irdiſchen, ſelbſtiſchen Hange keinen Widerſtand mehr findet, ſobald ſie nicht mehr durch dieſen Hang, ganz dem Zuge des Geiſtes nach der Höhe der Lichtregion entgegen, in das Reich der Schwere hinabgezogen wird. Denn ſo lange der Kampf zwiſchen dem Lichte und der Finſterniß in der Seele dauert, ſchwebt auch die Seele zwiſchen dieſen feindlichen Kräften und kann nicht zur Freiheit gelangen: ihr Selbſt bindet ſie, und zieht ſie bei jedem Verſuche zum Aufſluge wieder zurück, und oft um ſo mehr in die Tiefe, je mehr ſie ſich auf kurze Zeit erhoben hatte. Welche Seele hat nicht ſolche Erfahrungen gemacht, und macht ſie noch täglich? Man geſteht dieß ein, zieht aber auch zugleich hieraus den Schluß, daß eben darum jener gerühmte reine Sinn und jenes reine Streben, „in welchem die Seele dem Geiſte in ſeinem Zuge folgt," unter die frommen Wünſche gehöre, die in der Wirklichkeit nie ihre Erfüllung finden, und daß demnach nicht geſagt werden könne, der Geiſt führe die Seele zu Gott; eben weil er es nicht vermag. Allein fragen wir doch auch hierüber die Erfahrung, die Geſchichte, ob

---

chen gebannt, ja ſie wird immer tiefer in denſelben hineingezogen und geht zuletzt darinne unter, wie die Geſchichte des heidniſchen Cultus ſelbſt beweiſet: da hingegen der echt religiöſe Geiſt, der Gott im Geiſte und in der Wahrheit anbetet, nicht anders als die Seele läutern, erheben, heiligen kann. Von ſolcher Heiligung hatte das Heidenthum keinen Begriff. Es mußte daher auch, da es nicht auf Einheit ausging, ſondern ſich in die Vielheit zerſplitterte, in ſich ſelbſt zerfallen und die Seelen in ſeinen Untergang mit hineinziehen.

ſie uns nicht auch Beiſpiele vom Gegentheile aufzuweiſen hat. Die Welt-Geſchichte freilich kann uns ſolche Beiſpiele nicht aufweiſen, aber wohl die heilige, die eben darum dieſen Namen trägt, weil ſie Gottes voll iſt. Ehe wir uns aber an ſie wenden, rufen wir nochmals in die Erinnerung zurück, daß, wenn die Seele wirklich zu Gott gelangen kann, nur der Geiſt, der in ihr iſt, im Stande iſt ihr Führer zu dieſem Ziele zu ſeyn: denn nur der Geiſt kann das Weſen der Gottheit in ſich aufnehmen und der Seele mittheilen. Stellt uns alſo die heilige Geſchichte Seelen auf, die ſich „vom Geiſte Gottes regieren ließen?“ Denn daß der Geiſt in uns Gottes Geiſt iſt, iſt hoffentlich zur Gnüge dargethan. Nun wohl! ſo ſchlagen wir denn die heiligen Bücher des alten, wie des neuen Bundes auf, und ſehen wir, ob wir in ihnen „Gott-erfüllte“ Seelen finden, ſolche Seelen, die nicht blos den Gedanken Gottes und die Sehnſucht nach ihm in ſich trugen, ſondern denen ſich Gott, durch den Geiſt, der in ihnen war, wahrhaft und weſentlich mittheilte, ſo daß ſie in ihm „Leben und volle Gnüge“ hatten. Ja, der Geiſt aus Gott, Gottes Geiſt ſelbſt, als gebender Geiſt, ging über in den Geiſt und erfüllte den Geiſt aller Derer, die den Glauben*) in ſich bewahrten und

*) Die pſychologiſche Betrachtung des Glaubens, wie wir ſie gleich Anfangs angekündiget, findet hier noch nicht ihren Platz. Aber nur wer den Glauben, wie wir ihn meinen und darſtellen werden, kennt, und in ihm, als im wahrhaft geiſtigen Elemente, lebt, nur der kann auch dem oben Folgenden Glauben beimeſſen; nur ihm erſcheint alles wahr, was aus dem Glauben kommt, ſo die heiligen Geſichte und Weiſſagungen, als die Verheißungen und Wunder, kurz, die ganze göttliche Führung durch die heilige Geſchichte hin bis zu ihrer höchſten Entfaltung im größten Wunder: in der Erſcheinung des Hei-

der Verheißung lebten: der Erzväter, der Patriarchen und ihrer Nachkömmlinge, des Moses und der Propheten und aller Gläubigen bis zur Ankunft des Heilandes hinauf. Er sprach in ihnen und aus ihnen durch Gesichte und Weissagungen, erfüllte sie mit Segnungen und Verheißungen, bethätigte sich in ihnen durch die Kraft der Wunder und Errettung aus großen Gefahren, und erhob ihre Seelen bald zur Anschauung seiner Herrlichkeit, bald zum Schmekken und Sehen seiner Freundlichkeit, bald zur Erkenntniß seiner Weisheit, bald zur Wahrnehmung seiner Größe und Macht. Kurz, er wurde mit ihnen, sie wurden mit ihm vertraut, und genossen auf mannichfaltige Weise seine selige Gemeinschaft. Um nur bei zwei Beispielen stehen zu bleiben, bei dem Beispiele Abraham's und David's: wie innig und vertraut, und zugleich wie kindlich, war der Umgang Abrahams mit Gott, man möchte sagen: wie mit seines Gleichen; und wie selig, wie in Entzücken verloren war David, der Mann Gottes, trotz seiner Verirrungen, in dem Gefühle der Gegenwart, des Innewerdens seines Gottes. Es verlohnt sich wohl der Mühe, die verschiedenen Arten der Gott-Einigung dieser beiden Seelen in nähere Betrachtung zu ziehen, und sie einander gegenüber zu stellen. Der Erste verhält sich zum zweiten

---

landes als des göttlichen Sohnes in Knechtsgestalt. Vom Standpunkte des Glaubens abgesehen, geben wir gern zu, daß alles oben als gewiß und bewährt Angeführte und Angenommene, einem Jeden, der sich nicht zu diesem Standpunkte, wir dürfen wahrhaft sagen, erhoben, im Gesichtskreise lediglich menschlicher Betrachtung als nicht blos etwas Zweifelhaftes, sondern sogar Unmögliches und darum Unstatthaftes, gelind gesprochen, erscheinen muß; strenger ausgedrückt aber: als widersinnig, thöricht, kindisch und lächerlich.

wie das Kind zum Manne. Abraham glaubt, wie das Kind; und sein Glaube ist seine Vollendung (wird ihm zur Gerechtigkeit gerechnet). In diesem Glauben ist er unerschütterlich, seiner selbst gewiß, weil er seines Freundes und Bundesgenossen gewiß ist: er ist sorglos, furchtlos; ihm ist die Zukunft so sicher, und darum so heiter, wie die Gegenwart. Die reine Seele dieses Glaubenshelden hat in ihrem Gott Bürgschaft und Gnüge, den sie noch nicht als König, nur als Vater kennt. Wollte man sich profan ausdrücken, so würde man sagen können: es ist ein Homerischer Geist, der in Abraham's Charakter weht. Und um sogleich die Betrachtung der zweiten Erscheinung Gotterfüllter Seele auch an etwas Profanes anzuknüpfen, so könnten wir sagen: es ist ein Pindarischer Geist, der in David's Charakter weht. Diese Glut, dieses Verschmolzenseyn in und mit dem Höchsten, diese Seligkeit aus dem Gefühle des Durchdrungenseyns der Seele vom reinen Strahle der Gottheit: wie spricht sie sich in den begeisteten Psalmen des Gotterfüllten Sängers aus! „Wie lieblich ist es in deinen Vorhöfen! Wie lieblich ist es in deinen Wohnungen! Herr, wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde!" Und wiederum, wie mit Nachtigallton durchdringend: „Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz, und gieb mir einen neuen, gewissen Geist! Verwirf mich nicht von deinem Angesichte, und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir!" Dieses Flehen um die Erhaltung des Köstlichsten, wie ist es rührend, wie erhebend zum Höchsten, dessen Herablassung in die stille Tiefe des Herzens man zugleich mitfühlt. Gewiß, wen diese Hymnen nicht ergreifen, wem sie nicht deutlich zeigen, wie der Geist der Andacht zu Gott führt, sich Gottes gleichsam bemächtiget, der „ist noch nicht geschickt zum

Reiche Gottes.“ In David hat ſich die Knospe des Abrahamiſchen Glaubens zur Blume der Liebe entfaltet, und wir ſehen ſie in der ganzen Fülle des orientaliſchen Lebens ſich aufblättern und duften. Abraham, der Hirt, hatte an ſeinem Gott nur einen treuen, leitenden, ſchützenden, aber allmächtigen, Gefährten, dem er vertraute. Sein Vertrauen war ſein Opfer. David, der König, hatte an ſeinem Gott einen König und Herrn, den Herrn der Herrlichkeit, deſſen Gewand die Himmel ſind, deſſen Fußſchemel die Erde; aber dieſer Gewaltige war ſeine Liebe, ſein Leben, der Fels, auf den er baute. War der Gott Abraham's ein Anderer als der Gott David's? Nimmermehr! Nur das Verhältniß der Einigung war verſchieden: wiewohl die Einigung ſelbſt die gleiche war. In Abraham wie in David lebte Gott. Das iſt genug. O, daß wir zu gleichem Leben gelangten! Kein Held der Welt-Geſchichte, kein Weiſer, kein Dichter hat ſolches Leben gekannt! Und dieſes Leben kannten denn auch die Apoſtel des Herrn, den David mit den Propheten verkündigte, und der dem Abraham, ja ſchon der erſten Sünderin verheißen war. Er verhieß, er gab ihnen ſeinen Geiſt, den Geiſt der Wahrheit, den Geiſt, der vom Vater und Sohn ausgeht, und durch den Vater und Sohn „Wohnung bei den Menſchen machen will.“ Der Geiſt, der in den Apoſteln war, der reine, heilige, aber bedürftige, der Nahrung bedürftige Geiſt, empfing den Geiſt von Oben, und ihre Zungen wurden feurig, und der Geiſt von Gott redete aus ihnen. Sie waren durch die „Schule des Glaubens“ gegangen. Ihr Meiſter war der Anfänger und Vollender ihres Glaubens; Er ſelbſt „Eins mit dem Vater.“ Hier, bei Ihm Selbſt, keine Ver-einigung, kein Kommen Gottes in die Seele, ſondern nur ein heiliges Kommen von Gott, ein Geſandtwerden von Gott, mit menſchlichem „zu-

Gott-kommen" nicht zu vergleichen. In den Seelen aber nur „der Abglanz Gottes, das Licht, das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen," das aber durch sie, durch ihre Schuld, der Verdunkelung, der Verfinsterung fähig ist: nicht der Verfinsterung in sich selbst, sondern nur in den Seelen, daß sie es nicht sehen in seiner Reinheit und Herrlichkeit. Die da aber glauben, die ihr Selbst verleugnen, denen wird der eingeborne Geist vom Geiste von Oben erfüllt, und „sie sehen seine Herrlichkeit, gleich der des eingebornen Sohnes vom Vater." Wer da glaubt wird selig; selig werden heißt aber von Gott erfüllt werden. Und so zieht sich der Lichtstrahl des Glaubens und der Gott-Erfüllung durch die ganze heilige Geschichte fort, bis auf den heutigen Tag. Oder meint ihr, die heilige Geschichte sey geschlossen? Wohl ist es das Buch der Offenbarung; aber seine Verheißungen im neuen Bunde müssen in Erfüllung gehen wie die im alten in Erfüllung gegangen sind. Gewiß, lieben Freunde: „Gott ist nicht fern von einem Jeglichen unter uns;" und: „in Ihm leben, weben und sind wir;" wenn wir nur wollen. Und warum wollen wir nicht? weil wir an unserm Selbst hangen. „Die aber der Geist Gottes treibet (die sich von ihm regieren lassen,) die sind Gottes Kinder." Und wie erlangt der Geist Gottes, der Geist, der in uns ist, Gewalt über uns? Es ist bereits früher gesagt: durch unsern Willen, durch unsere moralische Kraft: kurz, durch das, was die heilige Schrift „die Werke" (das Thun) nennt. Aber, wie der Apostel sagt: nicht durch die Werke allein, sondern auch durch den Glauben, und zwar so daß die Seele erst durch den Glauben zu den Werken tüchtig wird. Doch alles, was wir hier vom Glauben sagen, ist für die, welche „Kinder in der Erkenntniß sind," unverständ-

lich, alſo unzulänglich. Daher werden wir mit Gewalt zur näheren Betrachtung und Auseinanderſetzung dieſer Conditio sine qua non getrieben. Und wir zaudern auch nicht den Schritt zu thun, der wahrhaft der Schritt der Vollendung in der Pſychologie iſt. Nur müſſen wir noch für einen Augenblick ſtill ſtehen, und uns ſammeln, und das hier Dargeſtellte in Einen Punkt zuſammenfaſſen, damit wir ſehen ob und wie wir unſere bisherige Aufgabe gelöſt haben. Wir wollten an Beiſpielen der heiligen Geſchichte zeigen, daß Gott wirklich in den Menſchen eingehen kann, nachdem der Geiſt, der in dem Menſchen iſt, die Seele zu Gott geführt hat. Denn daß Gott wirklich, durch den Geiſt, der in ihr iſt, in die Seele eingeht, iſt der beſte Beweis, daß der Geiſt die Seele zu Gott führt. Hier nun wurden wir durch die angegebenen Beiſpiele dahin gedrängt und getrieben, anzuerkennen, daß uns die heilige Geſchichte nur Ein Mittel darſtellt, durch welches die Seele in den Stand geſetzt wird ſich vom Geiſte zu Gott führen zu laſſen. Dieſes Mittel, wir wiederholen es, iſt der Glaube. Und hier ſcheint allerdings, am Schluſſe unſerer Unterſuchung, noch ein Stein des Anſtoßes uns in den Weg zu kommen. Denn wenn der Glaube ſelig macht, d. h. zu Gott führt: was bedürfen wir da des Geiſtes? Oder umgekehrt, wenn der Geiſt zu Gott führt, was bedürfen wir da des Glaubens? Wir haben alſo, genau genommen, unſere Aufgabe, wie es ſcheint, nicht gelöſt, ſondern nur verwickelter gemacht: denn wenn ſich auch der Glaube und der Geiſt nicht widerſprechen ſollten — wie wir allerdings deſſen aus früherer Auseinanderſetzung (Buch 1. Kap 3.) ſchon gewiß ſeyn können — ſo treten ſie doch hier in ein unbeſtimmtes Verhältniß ein, das eben erſt durch Beſtimmung gelöſt werden muß. Allein ſey dem wie ihm wolle, und indem wir dem

Glauben im voraus sein volles Recht widerfahren lassen und ihn als Bedingung für die Wirksamkeit des Geistes anerkennen, so wollen wir doch auch auf der andern Seite nicht anstehen, dasjenige festzuhalten, was als Resultat der Betrachtungen dieses vierten Buches hervor geht: daß der Geist in uns dasjenige ist, was allein sich, seiner Heiligkeit wegen, an das Göttliche schließen, und wiederum das Göttliche, als das Heilige, an sich ziehen kann, und daß daher die Seele, unmittelbar und zunächst, nur durch den Geist in den Bund mit Gott eintreten kann; so daß es am Ende doch im strengsten Sinne wahr bleibt: „Der Geist ist der Führer der Seele zu Gott."

Fünftes Buch.

Seele und Gott.

Erſtes Kapitel.

Die Seele und der verhüllte Gott.

So ſehr auch die Seele in ihr Selbſt und die Welt verſunken ſey, ſo gänzlich hingegeben ſie ſey dem Genuſſe oder der Noth des Augenblicks: dennoch wird ſie, in Stunden oft, wo ſie ſich deſſen am wenigſten vermuthet, an etwas Höheres und Beſſeres gemahnt als ſie ſelbſt und die Welt iſt, wenn ſchon ſie für dieſes Höhere keinen Namen findet. Sogar die entſchiedenſten Weltkinder ſind nicht frei von ſolchen Anwandlungen, bald einer Furcht oder Scheu vor einem unſichtbaren Weſen, in welchem ſie einen Zeugen ihrer Thaten ahnen, wenn ihr Gewiſſen ſie nicht billiget, bald von einem gewiſſen Zuge der Dankbarkeit gegen eine unbekannte gütige Macht, wenn ihnen ein beſonderes Glück zukommt, oder der Sehnſucht nach einer höheren Hülfe, wenn ſie in Noth ſind; wie denn ſchon ein altes Sprichwort ſagt, daß Noth beten lehrt. Weit deutlicher aber noch als bei ſolchen zerſtreuten und befangenen See-

len spricht sich das Suchen nach einem höchsten Wesen in dem noch unversehrten und unbefangenen jugendlichen Gemüthe aus, wenn das Gefühl der Liebe rege wird, ehe dieses Gefühl noch auf einen irdischen Gegenstand seiner Befriedigung beschränkt worden ist. Es ist nicht das Verlangen nach der Liebe eines einzelnen Wesens, das der liebenden Seele gleiche: denn dieses Verlangen ist ein sehr bestimmtes; sondern es ist ein unbestimmtes, ja ein unendliches Verlangen, welches, da es keinen andern Gegenstand findet, Himmel und Erde mit liebendem Arme umfassen möchte, und da es keinen Namen für seinen Gegenstand hat, da ihm der verhüllte Gott nicht begegnet, die Thräne schmerzlicher Wonne in den Busen der Natur weint. Anders wiederum spricht sich jenes Suchen in dem männlich-reifen Verstande aus, indem dieser getrieben wird nach dem Grunde und dem Wesen der Dinge zu forschen. Nicht blos die Furcht, auch die Liebe erschafft sich Götter, und der Gedanke gräbt in den Tiefen der Dinge nach einem Letzten, welches ein Erstes sey. Aber der Durst des liebenden Herzens bleibt unbefriediget, und das Forschen des Verstandes unbelohnt, so lange der Gegenstand, den beide suchen, sich ihnen nicht selbst offenbart. Nur der Geist führt die Seele zu Gott, indem er Kunde von Gott erhält und bringt. Hier aber thürmen sich Einwürfe auf Einwürfe, welche alle Berücksichtigung verdienen. Erstlich: „Ist nicht der Geist in alle Seelen ausgegossen? erleuchtet nicht Ein Licht des Bewußtseyns sie alle? Zweitens: Soll denn der Trieb des Herzens nach dem Unendlichen, und die dem Verstande abgenöthigte Forschung nach dem Grunde und Wesen der Dinge unbefriedigt bleiben? Und drittens: wird nicht obige Behauptung durch die Erfahrung widerlegt, daß wirklich

Verstand und Herz durch die Vernunft befriediget werden und einen Gott erkennen und lieben lernen?“ Wir wollen diese Einwürfe alle der Reihe nach beantworten. Der erste trifft uns am härtesten: denn er stützt sich auf unsere eigene Behauptung im vorigen Buche: daß der Geist die Seele zu Gott führe. Wenn wir also diesen Einwurf nicht gelten lassen wollen, so sind wir, wie es scheint, genöthiget jene Behauptung zurück zu nehmen; lassen wir ihn aber gelten, so müssen wir, scheint es, widerrufen, was wir so eben behaupteten. Und doch ist keines von beiden der Fall. Allerdings ist im vorigen Buche bewiesen, daß nur durch den Geist die Kunde von Gott der Seele zukommen kann, und zwar nachdem sich dieselbe durch die moralische Kraft dem Geiste vereiniget hat. Allein wir sind nicht bis dahin gelangt, daß der Geist an sich, wie er in der Seele ist, derselben Kunde von Gott gebe. Nur von sich selbst giebt er ihr Kunde, und von seinem Inhalte, welcher heiliges Wesen, Gesetz der Freiheit, oder Lebensgesetz ist. Der Geist beseliget, ja er vergöttlichet die Seele, wenn sie sich ihm anschließt, Kraft seiner Natur, seines Ursprungs, seines Wesens: aber er schweigt noch von Gott, von der Wurzel seines eigenen Ursprungs, und läßt die Quelle, aus der er selbst fließt, der Seele nur ahnen: das Heilige, als Gegenstand, giebt er ihr nicht. Der Geist, der in der Seele ist, kann Gott nur empfangen, nicht geben. Die Seele selbst muß ihm zu dieser Empfängniß behülflich seyn durch ihren Glauben, dessen Wesen und Verhältniß wir noch im Dunklen ließen, da uns zunächst die historische Thatsache gnügen konnte. Und die Erweckung dieses Glaubens, wie wir später sehen werden, ist eine Gnade des sich offenbarenden Gottes. Dabei bleibt es immer entschieden, daß nur der Geist zu Gott führt:

denn nur ihm, und in ihm kann sich Gott offenbaren. Und so bleibt unser Satz fest stehn: „daß nur der Geist die Seele zu Gott führt, aber nur indem er Kunde von Gott erhält.“ Ohne den Geist, der in uns ist, würde uns keine Offenbarung Gottes zukommen können: denn der Geist ist gleichsam der Spiegel, der das Bild Gottes auffaßt; allein ohne den sich offenbarenden Gott würde auch der Geist keinen Gegenstand für sein Auffassungsvermögen haben. Und so bleibt Gott, vor seiner Offenbarung, selbst dem Geiste verhüllt. Der Geist an sich, weiß nur von sich, und daß er heiliges Wesens ist, und zu heiligem Wesen strebt. Dieß und nichts weiter konnten uns die Untersuchungen des vorigen Buches lehren. — Was den zweiten Einwurf anlangt, so widerlegt ihn die Widerlegung des ersten. Wenn selbst der Geist an sich nicht zu Gott gelangen kann, dessen Wesens er doch ist, sondern wenn die Kraft des Allerhöchsten ihm entgegenkommen muß, um ihn und die Seele, die er mit sich bringt, aufzunehmen: so kann noch weit weniger der bloße Herzens-Trieb und die bloße Verstandes-Forschung zum Ziele gelangen. Allerdings sollen beide nicht unbefriediget bleiben: denn sie sind für die Befriedigung geschaffen; allein wie der Durst und Hunger keine Nahrung herbei schaffen, so Herz und Verstand keinen Gott. Bei ihrem heißesten Streben bleibt er dennoch beiden verhüllt, bis er sich ihnen offenbart. — Was nun endlich den dritten Einwurf betrifft, so enthält er eigentlich das Glaubensbekenntniß der sogenannten Rationalisten. Wir können diese aber nur mit den ebenfalls sogenannten Adepten vergleichen, die Gold aus Blei gemacht zu haben vorgaben, nachdem sie vorher das Gold zum Blei geworfen haben. Nur darinne sind beide von einander unterschieden, daß die Adepten so klug

sind nur Andere, die Rationalisten aber so thöricht sich selbst zu belügen. Sie wollen nichts davon wissen, daß ihnen gleichsam schon mit der Muttermilch, schon auf dem ersten Schulbänkchen der Name Gott, wo nicht in das Herz, doch ins Gedächtniß geprägt worden ist, und daß an diesen Namen eine Menge von Mittheilungen theils historischer, theils dogmatischer Art angereihet worden sind, welche, eingestanden oder nicht, ursprünglich aus der einfältigen Bibel geschöpft wurden. Kurz, der Acker ihrer Seele ist im Frühjahre ihres Lebens, als noch der Boden empfänglich war, mit religiösem Samen besäet worden, und hat nun späterhin, wenn nicht Hagelschlag oder Dürre die Ernte vernichteten, seine Frucht getragen, so gut er es vermocht hat. Wollen sie nun sagen: „Sehet da, einen Acker, der Frucht trägt ohne Saat?" Ja, sie sagen es; und so mögen sie es uns nicht verübeln, wenn wir sie Thoren schelten. Gott ohne historische Offenbarung (Offenb. in der Zeit) aus der bloßen Vernunft erkennen, heißt eben so viel als die Welt ohne Offenbarung (Erscheinung) im Raume aus den Sinnen erschaffen. Es ist dieß ganz das gleiche Verhältniß: denn die Vernunft verhält sich zu Gott, wie sich die Sinne zur Welt verhalten. Der Seele muß, was sie haben soll, eben Alles erst gegeben werden.

Unsere Behauptung also: daß Verstand und Herz, ja die Vernunft, der Geist selbst in uns, wohl Gott suchen, ja ihn ahnen, ihn erschließen, und als eine erhabene aber verschleierte (verhüllte) Macht verehren, aber ihn nicht finden, erfassen, ergreifen können, wenn er sich ihnen nicht persönlich, d. h. als der, der er ist, offenbart, diese Behauptung wird also wohl unversehrt stehen bleiben. So suchte, ahnete, erschloß Columbus eine neue

Welt: aber er hatte sie nicht eher als bis er sie fand, schaute, ihren Boden betrat. „Aber — kann man dennoch einwenden — hat sich denn Gott nicht offenbart in der Natur? im Bewußtseyn selbst? Gesteht dieß nicht sogar ein Apostel ein, indem er die Schöpfung und das Gewissen als Zeugen Gottes anerkennt?" Wohl hat sich Gott bezeugt in seinen Werken, wie in seinem Gesetze, das er in die Brust des Menschen geschrieben; und wenn der Verstand von diesen Zeugen auf den Bezeugten schließt, so hat er sehr Recht; und das Herz hat sehr Recht sich nach ihm zu sehnen. Beides soll auch seyn, eben weil sich Gott „nicht unbezeugt gelassen hat." Allein ist es Er selbst, als gegenständlicher Geist, den wir in der Natur, den wir im Gewissen erblicken? Wohl ist die Natur gegenständlich, aber sie ist nicht Geist; wohl ist das Gewissen Geist, aber es ist blos subjectiv. Wenn wir Fußtapfen im Boden gewahr nehmen, sehen wir darum den Wandelnden, der diese Fußtapfen hinterlassen? Erblicken wir den Bildner, wenn er hinter dem Vorhange weilt, vor welchem sein Werk, zur Betrachtung und zur Lehre, wie zum Ergetzen, aufgestellt ist? Nein, ihn sehen müssen wir in seinem Wirken; die Rede seines Mundes müssen wir vernehmen, wenn wir mit Recht sagen wollen er sey uns offenbar. Offenbar sind allerdings die Werke des Herrn: er selbst aber bleibt verhüllt hinter seinen Werken, so lange bis er nicht selbst hervortritt. Nur dann ist er wirklich offenbar. Die Seele also, und der Geist selbst, sucht und hat nur den verhüllten Gott. Eine Wahrheit, welche zu wichtig ist, um ihr nicht eine genauere Betrachtung zu widmen.

Zunächst: ist der Gedanke eines verhüllten

Gottes nicht zum wenigsten ein sonderbarer Gedanke? Wie kann der Schöpfer, der da will erkannt seyn, dem Alles an seiner Offenbarung gelegen seyn muß, darauf fallen, sich zu verhüllen! Will er denn Scherz mit seinen Kindern treiben, damit sie ihn nur desto emsiger suchen sollen? Nein, einen solchen Scherz treibt wohl der Mensch, aber nicht Gott. Es muß also hier etwas zum Grunde liegen, was auf den ersten Blick noch nicht klar genug ist, und folglich eine Aufhellung bedarf. Zuvor aber wollen wir wohl bemerken, daß der verhüllte Gott den offenbarten nicht ausschließt; und zwar ohne allen Widerspruch, ungefähr so, wie die Sonne an einigen Orten verhüllt, an andern offenbar seyn kann. Dieses Bild, zwar nur ein Bild, schon früher in ähnlicher Beziehung angewendet, führt uns vielleicht auf eine Erklärung dieses Räthsels. Wenn in der einen Gegend die Sonne in einen Wolkenschleier verhüllt ist, während sie in der andern mit hellem Glanze strahlt: ist dieß die Schuld der Sonne? Demnach wird es auch nur die Schuld der Seele seyn, oder der Seelenwelt überhaupt, wiefern und wie lange ihr die Gottheit verhüllt erscheint. Und wie lange, und wie weit über den Erdenkreis hin hat die Seelenwelt nur den verhüllten Gott erblickt! Wie haben, so weit die Geschichte reicht, die Völker im Finstern getappt, ohne das beseligende Wesen der Gottheit zu erfahren! Alle Völker der alten Welt, die Orientalischen nicht minder als die des Occidents, obgleich von der Weisheit jener so viel gerühmt wird, welche abenteuerlichen, kindischen, oft furchtbaren, oft unwürdigen Vorstellungen haben sie sich von der Gottheit gemacht! Und wenn wir auch zugestehen wollen, daß in einigen der ältesten Ansichten des Orients vom Wesen und Wirken der Gottheit viel metaphysischer Tiefsinn herrscht, so waren es doch eben nur Be-

griffe oder Bilder, mit denen sich jene Späher behalfen, die man nicht Seher nennen kann, weil sie eben den lebendigen Gott in seinem Wesen und Wirken nicht erkannten. Dazu gehört mehr als Speculation: denn diese erkennt immer nur sich selbst und ihre Erzeugnisse. Die ganze Symbolik und Mythologie des Alterthums, wenn wir auch annehmen, daß sie zum Theil in sehr verzerrter Gestalt, also sehr verunstaltet — wie so manches Andere — bis zu uns gelangt ist, sie war dennoch nichts anderes als die Entfaltung der Denk- und Bildner-Kraft der Seele, in deren Erzeugnissen sie sich gleichsam selbst abspiegelte: eine poetische Psychologie, keine Theologie; denn diese ist das Wort das Gott selbst geredet hat. Nun könnte man wohl sagen die ganze Schöpfung sey ein solches Wort, und folglich auch die Einrichtung der Seele, durch welche sie sich bestimmte Vorstellungen von der Gottheit bildet; und man würde allerdings etwas Wahres ausgesprochen haben, aber dennoch das Rechte noch nicht. Denn so wenig der Brief eines Freundes der Freund selbst ist, zwar etwas von seiner Person Ausgegangenes, aber doch nicht seine Person in lebendiger und wirklicher Gegenwart: eben so wenig ist die Schöpfung auch in ihren innersten, geistigsten Tiefen, Gott selbst, sondern nur ein Zeichen und eine Zeugin von ihm, aber nicht seine wirkliche Nähe und Gegenwart, und gleichsam sein lebendiger Odem: nur das Bild der Sonne im Thautropfen, nicht die Sonne selbst. Eine Kunde von Gott können wir also das Stammeln menschlicher Zungen nicht nennen, auch wenn sie seinen Namen aussprechen. Und welche menschliche Zunge des Alterthums, die nicht von Ihm selbst unterrichtet wurde, hat seinen Namen ausgesprochen, wie er will daß er ausgesprochen werde, d. h. in seiner ganzen Heiligkeit? Was sind

alle Kosmogenien und Theogenien, die uns aus dem Alterthume überliefert worden, was sind sie anders als Poesien, Träume, ja zum Theil Delirien wie von Fieberkranken? Und hätten die Indischen, Persischen, Aegyptischen, sogenannten Religionslehren und Mysterien, hätte die ganze Götterlehre von Samothrake, Griechenland und Skandinavien, noch so sehr in Bildern an das Wahre gestreift — wie es der Fall nicht ist, wenn die uns gewordene Offenbarung Wahrheit ist —: so wäre doch Alles nur Bild gewesen, nicht Wahrheit, nur Hülle, nicht Wesen, nur Menschliches, nicht Göttliches. Ja, wir wollen es anerkennen: das Alterthum suchte Gott, ahnete ihn, fürchtete ihn, ehrte ihn, aber immer nur in selbstgeschaffenen Bildern und Vorstellungen: Er selbst war und blieb der gefallenen Welt, dem ausgearteten Geschlechte, der sündigen Menschheit, nur der verhüllte Gott*).

Wir haben hier durch einen plötzlichen Uebergang den Grund berührt, der uns in der ganzen

---

*) Will man sagen: wir müssen den Völkerwahn und den Aberglauben der Unmündigen von der Kunde und dem Glauben der Weiseren unterscheiden, wie sich beides theils in den Mysterien der Priester und in den Lehren der Denker aussprach, so wissen wir erstlich von jenen Mysterien nichts; und was von ihnen verrathen worden, läßt eben nicht viel Hohes, von dem was unbekannt geblieben, erwarten. Zweitens aber, die Lehren der größten Philosophen anlangend, unter denen ein Plato, ein Socrates, den ersten Rang einnehmen, so bestätigen uns diese nur, wie auch schon früher gezeigt worden, daß sie eben nichts mehr als den verhüllten Gott erkannten, daß Alles, was sie wußten oder zu wissen meinten, nur etwas Erschlossenes, bei Plato durch Speculation, bei Socrates durch schlichten Sinn, Gefundenes, war.

heidnischen Welt den Schöpfer aller Dinge und Vater der Menschen nur als den verhüllten Gott entgegen bringt. Durch die Sünde ist das Angesicht des Herrn verhüllt worden, und wird noch täglich verhüllt vor den Augen Aller, die der Sünde dienen in der Finsterniß ihres Herzens. Nur das reine Herz schaut Gott mit unverhülltem Angesichte, dem unreinen aber ist er fern. Wo ist aber ein reines Herz? „Sie sind allesammt abgewichen, und allesammt untüchtig Gott zu schauen, dieweil sie Alle gesündiget haben.“ Wenn das, was wir im dritten Kapitel des vorigen Buchs auseinandergesetzt haben, seine Richtigkeit hat, so ist auch an der Wahrheit dessen, was wir hier behaupten, nicht zu zweifeln. Das Böse trennt die Seele vom Guten, die Sünde von Gott. Wohl blickt Gott den Sünder an, Er, der Alles erschaut und erfüllt mit seinem Lichte und mit seiner Liebe: allein die Scheidewand, welche die Seele selbst geschaffen hat, ist zu dicht, die Kluft ist zu groß, als daß der göttliche Strahl eindringen könnte in die verfinsterte, in die erkältete Seele. Gott ist der Seele fremd, weil die Seele von Gott entfremdet ist: sie sieht ihn nicht, sie gewahrt ihn nicht: ein Vorhang, der Vorhang der Sünde, ist vor ihre Augen gezogen. Darum also ist ihr Gott verhüllt, den sie, ohne Sünde, in reiner Klarheit schauen würde. Aber so blind sind wir, daß uns dieß unglaublich dünkt. Die Sünde hat uns zu Zweiflern gemacht. Wir leben in der Sünde. Wir leben so lange darinne als wir natürliche, d. h. selbstische Menschen sind. Zwar ist uns das Element dargereicht, weit und breit, wie der Aether des Himmels, umfließt es uns, welches uns frei machen würde, wenn wir es wagten uns ihm hinzugeben: es ist das Evangelium des Glaubens. Allein theils entfernt uns von ihm unsere Zweifelsucht,

die aus der Tiefe unſerer Selbſtigkeit emporſteigt, theils, wenn wir bereit ſind das Evangelium anzunehmen, wollen wir doch es nicht thun ohne unſer Selbſt mitzunehmen, von dem wir uns, als von unſerm vertrauteſten Freunde, nicht trennen mögen: und ſo gelangen wir nicht in das Reich Gottes, wo wir „Ihn ſehen wie er iſt.“ „Aber — kann man einwenden — dieß iſt uns ja auch im Evangelium nicht verheißen für dieſe Zeit! Dieß erwartet uns ja erſt im künftigen Leben.“ So lebt alſo die Seele vor der Hand nicht blos in der Zeit, ſondern auch für die Zeit, anſtatt daß ſie in der Zeit für das Ewige leben, und dadurch ſchon jetzt ewiges Weſen und Leben erfahren ſollte. Denn ſo wie wir aus dem Elemente der Sünde gerückt, ſo wie wir frei ſind, ſind wir auch vom Heiligen umgeben, und das göttliche Weſen geht ſelbſt in uns ein: Wir „ſchmecken und ſehen wie freundlich der Herr iſt.“ Jedoch in ihrem Weltleben hat die Seele keine Ahnung hievon. „Aber — ſagt man wieder —: wir ſind ja doch einmal in der Welt, ſo müſſen wir ja auch für ſie leben!“ Lebſt du aber für die Welt, ſo lebſt du nicht für Gott: Du haſt ihn nicht „vor Augen und im Herzen;“ und ſo bleibſt du von ihm geſchieden, und Er bleibt dir verhüllt. „Aber ſoll man denn nicht ſeinen Geſchäften, und nach dieſen einer erlaubten Erholung, ſoll man denn nicht auch ſeinen Freunden leben? ja, nicht auch ſich ſelbſt? ſoll man denn nicht zur Beſinnung kommen?“ Allerdings alles dieß; und nicht blos zur Beſinnung kommen, ſondern auch bei Beſinnung bleiben. Die rechte Beſinnung aber iſt die, daß man ſich auf Gott beſinnt, wie er ſich uns geoffenbart hat in ſeinem Worte, als der Heilige, Gerechte, aber auch Barmherzige und Gnädige; daß man ihn, als Solchen, immer vor Augen und im Herzen hat, ſo daß

Gott, der Gedanke an ihn, die Scheu vor ihm, die Liebe zu ihm, uns auf allen Wegen, in allen Verhältnissen, daß er uns zu unsern Geschäften und Erholungen, zu unsern Freunden und zu uns selbst begleite, und so unser ganzes Leben reinige, kräftige, erhelle, erwärme, heiter, ja selig mache. Geschieht dieß, verfahren wir also: so wird die Seele Gottes inne, so hat sie nicht mehr mit einem verhüllten Gott, oder am Ende gar nicht mehr mit Gott zu thun. Messen wir nun unser Leben nach diesem Maßstabe, so sehen wir, wie wenig, ja wie gar nicht, es von der Klarheit Gottes erleuchtet ist, wie Gott in unserm Lebenskreise ein unerkanntes, ja unbekanntes, ein gänzlich unserm Gesichtskreise entzogenes, unserm Blicke verhülltes Wesen ist, so daß wir überall nur unsere Sorgen und Mühen, unsere Freuden und Leiden, kurz, überall nur uns, und wieder uns, erblicken, überall von uns selbst aus, und auf uns selbst zurück gehen. Da ist hier kein Gott, und dort keiner: „er ist unsern Augen verborgen.“ Oder ist unser Leben nicht etwa so beschaffen? Was nutzt es, daß wir uns zuweilen sammeln zur Andacht, entweder im Tempel des Herrn, oder im einsamen Gemache — und dann nennen wir uns schon fromm —: verläßt uns etwa hier unser Selbst? Zagen wir nicht bei der Anmuthung es Gott zum Opfer darzubringen? Erschrecken wir nicht bei der harten Lehre?: „Wer sein Leben lieb hat, der wird es verlieren; wer es aber verliert um meinetwillen, der wird es erhalten zum ewigen Leben;“ oder bei den Worten: „Wer den Pflug nimmt, und siehet hinter sich, der ist nicht geschickt zum Reiche Gottes;“ oder bei jenen: „Wer Vater und Mutter lieber hat, denn mich, der ist mein nicht werth.“ Oder waltet hier etwa Mißverstand, oder Schwärmerei? oder ist hier Accommodation (Anbequemung an unser Selbst-

Intereſſe) an ihrem Orte? Geſtehen wir es nur aufrichtig: wir hangen und haften an unſerm Selbſt; und von ihm zu ſcheiden iſt uns bitterer als der Tod. Scheiden wir aber nicht von unſerm Selbſt, ſo ſcheiden wir auch nicht von der Sünde, (wie dieß früherhin erwieſen iſt;) ſo leben wir in der Sünde, und ſo kennt unſere Seele nur den verhüllten Gott, d. h. ſie kennt Gott nicht.

Und dieß der Brauch, die Regel und Ordnung der Welt, ſo lange es eine (aus Gott) gefallene Menſchheit giebt. Das Selbſt iſt der Maßſtab aller Lebensverhältniſſe, der engſten, wie der weiteſten. Das Selbſt iſt das Unkraut, das auf dem heiligen Grunde und Boden der Staaten wuchert, das ſich in die Begriffe von Recht und Unrecht, von Gerechtigkeit und Billigkeit miſcht, wegen welcher Krieg geführt und Frieden geſchloſſen wird, das Treue und Glauben aus dem Handel und ſeinem Wechſelverkehr verſcheucht, das ſich durch Betrug und Täuſchung in die Gegenſtände der Induſtrie miſcht, welche beſtimmt ſind den Bedürfniſſen der Geſellſchaft abzuhelfen, das die geſelligen Mittheilungen und Vergnügungen ſtört, weil es das Element iſt, in dem man lebt und webt, und ſich bewegt, und iſt. Das Selbſt iſt der Schlüſſel zur Weltgeſchichte.

Wir konnten demnach nicht umhin den Eintritt in das Gebiet der Betrachtung, welche Seele und Gott überſchrieben iſt, mit der Erwägung des Verhältniſſes zu beginnen, wo der Seele nur ein verhüllter Gott gegenüber ſteht, d. h. wo die Seele Gott entweder gar nicht, oder nur als einen Großen Unbekannten erblickt. Daß von Anbeginn der Zeiten bis auf dieſen Tag nicht alle Seelen ſich in dieſem Verhältniſſe befunden haben, iſt ſo gewiß,

als daß es keine Regel ohne Ausnahme giebt. Daß es zu allen Zeiten und unter allen Völkern große und reine Seelen gab, vorzüglich begabte, hellsehende Geister und wohlwollende Herzen, die von dem Gefühle des Rechts und der Gerechtigkeit erfüllt, von der Idee des Wahren, Guten und Schönen durchdrungen, Gründer von Staaten, Gesetzgeber, Wohlthäter und Bildner ihres Geschlechts wurden, ausgehend von der klaren Erkenntniß eines Unverletzlichen, und dem dunkeln Gefühle des Heiligen, und bemüht, die gleichen Ansichten, die gleichen Gesinnungen in den Seelen um sich her zu verbreiten: wer will das leugnen? Wie hätte auch die Menschenwelt bestehen können, wenn alles Recht und alle Gerechtigkeit, alle Ordnung und alle Einrichtung, alle Läuterung und Bildung hätte versiegen sollen wie ein in den Sand verrinnender Quell? Nein, der Strom des Lebens und des Geistes rauscht immerfort durch das Menschengeschlecht. Zu Höherem ist es bestimmt, zu Höherem strebt es hin, wenn gleich aufgehalten und zurückgehalten durch die Selbstsucht und ihre Erzeugnisse. Alle Menschen sind Gottes Kinder, auch wenn sie den Vater noch nicht erkennen. Alle werden erzogen, geleitet, gefördert, auch wenn sie nicht wissen wer dieß Alles thut. Aber soll darum die Zeit der Unwissenheit bleiben? Soll nicht einmal endlich klar und offenbar werden was lange Zeit verborgen und verhüllt war? und zwar Allen verborgen und verhüllt, auch den Besten; wie vielmehr denen, die „in dem Thale und dem Schatten der Finsterniß" wandelten! Denn es bleibt ewig wahr, wie alle seine Worte bleiben, das Wort des Heilandes, dessen wir auch schon gedachten: „Vater, die Welt kennet dich nicht." Und wenn der Heiland wiederum spricht: „Siehe, ich bin bei euch bis an der Welt Ende," so sagt er es auch nur zu denen,

die bei ihm sind. Wer aber bei ihm ist, der ist auch bei dem Vater; und wer ihn siehet, der siehet den Vater. Daraus aber können wir abnehmen, daß wir auch den Sohn nicht kennen, weil wir den Vater nicht kennen: denn auch der Sohn ist uns der verhüllte Gott; und zwar dergestalt verhüllt, daß wir, je länger je entschiedener, in ihm nur den Menschen erblicken, nicht mehr wie einst, den Gottmenschen. Das ist es aber auch, und hier liegt der Grund, warum die Binde, die uns Gott verhüllt, immer fester um unsere Augen gezogen wird; und jede Seele, die den Sohn nicht ehrt, wie sie den Vater ehrt, hat es nur mit dem verhüllten Gott zu thun: denn im Sohne hat sich der Vater offenbaret. Aber auch heutzutage heißt es: „Dieß ist eine harte Rede, wer mag sie verstehen!“

Zweites Kapitel.

Die Seele und der offenbarte Gott.

Die Weltgeschichte hat gezeigt, daß, troß den Werken Gottes in der Schöpfung, und troß der Mahnung des Gewissens, troß der aus beiden erzeugten natürlichen Religion, troß Tempeln und Altären und Opfern, troß der Forschungen und Lehren menschlicher Weisen, das Menschengeschlecht dennoch immer tiefer sank, immer mehr ausartete, immer mehr, herabgezogen durch selbstische Natur, dem Reiche des Bösen anheimfiel. Gott wollte aber, daß das in der Zeit gefallene Geschlecht nicht für sein ewiges Reich verloren gehe: und so trat er hervor aus dem Dunkel, als die Zeit erfüllet war, durch die längst, ja vom Anbeginne der Zeiten vorbereitete, Offenbarung seiner sich Aller erbarmenden Liebe. „Das Wort ward Fleisch, und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, als die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes Gottes, voller Gnade und Wahrheit.“ Gott ist erschienen in

seinem Sohne als die Wahrheit, durch die alle Täuschung verschwinden, als die Kraft, an der alle Schwäche sich aufrichten, als das Licht, aus dem alle unsere Finsterniß erhellet werden, als die Liebe, durch die aller Haß versöhnt, als das Leben, durch das der Tod vertilgt werden soll. „Wer den Sohn siehet, siehet den Vater.“ So sprach Er selbst; und es kommt blos auf uns an ob wir ihn sehen wollen. Sein erhabenes und heiliges Bild steht vor uns in den einfältigen Schriften der Apostel, in denen der Geist der Wahrheit weht, der auch uns erfüllt und durchdringt, wenn wir ihnen mit reinem Herzen, mit keuschem Auge nahen. Diese Schriften und die ganze heilige Schrift, an die sie sich schließen, und die in ihnen beschlossen wird, sind des Heiligen voll, und haben keinen andern Inhalt als das Heilige. Sie sind die Geschichtsbücher der göttlichen Offenbarung, oder was dasselbe ist, der göttlichen Erbarmung über das sündige Menschengeschlecht. Wie die guterschaffene Seele gefallen und durch die Sünde der Tod in die Welt gekommen, wie jedoch an den Richterspruch des heiligen Gottes die Verheißung seiner grundlosen Barmherzigkeit, die Verheißung des Erlösers sich geknüpft: dieß ist der große Anfang der Offenbarungsgeschichte, die durch die dunkle Weltgeschichte hindurchleuchtet wie der Blitz durch die Nacht. Wie sich von nun an Gott zur Ausführung seines Rathschlusses über Alle, ein Volk zum Eigenthume erzogen, ein Volk des Glaubens, in welchem und mittels dessen alle Verheißung erfüllt werde; und wie Verheißung und Glaube fortwuchs als ein Baum des Lebens von Glied zu Glied in diesem der Offenbarung geweihten Geschlechte, während alle andere Geschlechter der Menschen in Finsterniß wandelten, nicht ahnend das ewige Heil, das ihnen bereitet war; wie Gott sich bezeugte im starrsinnigen und abtrün-

nigen, aber dennoch auserwählten Volke durch die Wunder seiner Macht, und durch die Kraft des Geistes, den er ausgoß auf seine Propheten; wie diese schauten im göttlichen Gesichte den Helden, den Ueberwinder des Todes, den Wiederbringer des Lebens, bis er selbst erschien, der von sich zeugte, daß er sey „die Wahrheit und das Leben:" dieß Alles, wie es sich begeben vom Anbeginne der Zeit bis zu der Zeit Erfüllung „mit der leibhaftigen Fülle der Gottheit," dieß Alles erzählt uns das alte Buch der heiligen Geschichte von Geschlecht zu Geschlecht mit heiligem Griffel fortgeführt, bis Er kam, der da sprach: „forschet in der Schrift: denn ihr meinet ihr habet das ewige Leben darinnen, und sie ist's, die von mir zeuget." Wie er aber erschienen, nach der Verheißung, „der Jungfrau Sohn, das Licht, das da schien in die Finsterniß," nicht aus sündlichem Samen erzeugt, sondern aus der Kraft des heiligen Geistes; wie sich der Himmel aufschloß bei seiner Geburt, und „Frieden auf Erden, und große Freude verkündigte, die allem Volke widerfahren wird;" wie er gewandelt auf Erden, „ein Mensch wie Andere, nur ohne Sünde," in Knechtsgestalt, und doch der Herr des Lebens, vom Vater bezeugt als der Sohn seiner Liebe, und selbst den Vater bezeugend durch Gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuze; wie er, nach seinem eigenen Ausspruche, dazu geboren und in die Welt kommen, daß er von der Wahrheit zeuge, er selbst „der Weg, die Wahrheit und das Leben," daß er sein Leben lasse zur Erlösung für Viele *), damit sie vom Tode zum Leben

*) Daß sein göttliches Erlösungswerk nicht blos Vielen, sondern Allen gilt, sieht man daraus, daß „Gott will, daß allen Menschen geholfen werde, und daß sie Alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen." Aber

bringen; wie er sich als den Lebensbringer gezeigt durch Todten-Erweckung und Vergebung der Sünde; wie er selbst zur Vergebung der Sünde von den Todten erstanden am dritten Tage, nach seiner Verkündigung, und aufgefahren nach vierzig Tagen zu seinem himmlischen Vater, von dannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten; wie er, nach seiner Verheißung, seinen Geist, den Geist der Wahrheit, ausgegossen auf die Jünger, und diese ihn nun bezeugt, den vom Tode Erstandenen, und seine Lehre verkündiget, nach seinem Geheiße, und alle Heiden gelehret und getauft im Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes: dieß Alles erzählt uns der einfältige Mund der Apostel, und ist niedergeschrieben als heiliges Evangelium, das die Kraft hat selig zu machen Alle, die daran als an Gottes wahres und gewisses Wort glauben, und dieses Glaubens, der sichern Zuversicht, leben, daß er ist Christ, der Sohn Gottes, der Todtenerwecker und Lebensbringer, der Seligmacher Aller, die verloren sind: die aber nicht verloren sind, „wenn sie in seiner Lehre bleiben." Dieß ist die göttliche Offenbarung, und Er der geoffenbarte Gott, der bei uns ist alle Tage bis an der Welt Ende. Er ist aber bei uns durch seinen Geist, den heiligen Geist, den Geist der Wahrheit, der uns in alle Wahrheit leitet. Ohne diesen Geist, durch den Er bei uns ist, der von Anfang bei Gott war, und der da sitzet zur Rechten der Kraft; ohne diesen Geist, der eingehen muß in den Geist, der in uns ist, und der in unsern Herzen das „lieber Vater" ausspricht; ohne diesen Geist giebt es keine Offenbarung für uns und keinen offenbarten

---

nur die kommen zur Erkenntniß der Wahrheit, und werden frei, die da bleiben in seiner Lehre, d. h. die den Willen des Vaters thun.

Gott. Ohne diesen Geist ist das Buch der Bücher für uns verschlossen, und Er selbst und sein Evangelium, das Wort vom Kreuze, ist uns ein Aergerniß, wie den Juden, und eine Thorheit, wie den Griechen. Niemand versteht die heilige Schrift außer durch jenen Geist, durch welchen und in welchem sie geschrieben ist. Wir tragen ihn alle in uns, diesen Geist der Wahrheit, diesen heiligen Geist, durch welchen allein der verhüllte Gott zum offenbaren in der Seele werden kann, wenn er sich ihr als geoffenbarter naht durch das Wort des Glaubens, durch sein Evangelium. Der heilige Geist, der in uns ist, ist auch der Geist des Glaubens. Allein der Glaube, ohne die Botschaft, ist noch unerweckt, und spricht sich blos als Sehnsucht aus; die Botschaft aber, ohne den Glauben, ist fruchtlos, gleich dem Samenkorne ohne Boden. Vor der Aussaat des Evangeliums lag der Acker des Glaubens wüste in den Seelen, oder trug nur irdische Saat und Unkraut; und wo diese Aussaat nicht immer erneuet wird, artet auch die schon gewonnene Frucht aus. Dieß ist der Grund, warum wir weder im alten Heidenthume, dem das Evangelium, das Wort vom Kreuze, noch nicht geworden, noch auch im neuen, welches sich vom Evangelium lossagt, den offenbaren Gott in den Seelen erblicken: so wie in der Nacht, oder bei verschlossenen Augen die Sonne nicht erblickt wird. Das ist es aber, wogegen jetzt so lebhaft gestritten wird. Man behauptet, daß Gott schon in der Vernunft und durch dieselbe offenbar genug sey, und daß das Evangelium keine andere Offenbarung bringen könne als die in der Vernunft gegebene.

Man behauptet, daß die Seele schon so eingerichtet sey, daß sie sich durch eigene Einsicht und Kraft

zur Göttlichkeit erheben und dadurch des ewigen Lebens würdig und theilhaftig werden könne, ja müsse, daß aber hiezu eine besondere Offenbarung von Seiten Gottes nicht nöthig, ja daß eine solche nicht einmal möglich sey. Wir können diese Ansicht kurzweg die des Nicht-Glaubens nennen; und wenn wir sie für einen Augenblick gelten lassen, so können wir wohl fragen: erstlich, ob in ihr die Idee des Schöpfers größer und herrlicher erscheine, als in einer von ihm ausgehenden Offenbarung, die seine Liebe, sein Erbarmen zum Inhalte hat; zweitens: ob auf dem Standpunkte des Nicht-Glaubens, und von ihm aus, das höchste Ziel, das sich die Seele in ihrem Ringen nach Göttlichkeit stecken kann, nämlich die Gemeinschaft, die Verbindung mit Gott, kurz, eigentliche, wahre Religion möglich sey. Beide Fragen hangen sehr genau zusammen, und lassen sich in verbundener Betrachtung verfolgen. Also: wenn wir eingestehen müssen, daß ein Gott, ein höchster Schöpfergeist, aus der Fülle seiner Kraft und Weisheit alles hervorgebracht, was da ist, und lebt, und athmet, und denkt: so fragt sich zunächst ob es erhabener, oder auch nur folgerechter ist, anzunehmen, daß er seine Geschöpfe alle und durchaus so eingerichtet, daß sie lediglich aus sich selbst und durch sich selbst, d. h. aus eingepflanzter Kraft und durch dieselbe entstehen, bestehen, sich entwickeln und vollenden, oder, wenn es zwar solche Geschöpfe, oder ein ganzes Reich derselben, wie etwa das Naturreich, giebt, ob sich der Schöpfer nicht auf noch herrlichere Art offenbare dadurch, daß er noch eine andere Ordnung von Wesen geschaffen, die aus und durch sich allein nicht bestehen, sich nicht entwickeln und vollenden können, und die er darum so eingerichtet hat, damit er sich ihnen als freier Geber zeigen, und überhaupt sich mit ihnen in Verbindung setzen könne; und ob nicht etwa das Men-

schengeschlecht zu diesen Wesen gehöre? Wenn wir in dem Baumeister der Welten eben einen Meister erkennen, was ist größer, und ein schönerer Beweis seiner Kunst und Macht: ein Werk derselben, das durch sich selbst bestehen kann, oder ein solches, das zum Bestehen, zum Gedeihen, seiner Beihülfe bedarf? Auf den ersten Blick scheint es allerdings, daß selbständige Wesen ein höherer Beweis der Schöpferkraft sind als abhängige, hülfsbedürftige. Der Mahler, der Bildhauer, der mechanische Künstler, der seine Werke nicht als vollendet von sich lassen könnte, der ihnen immer nachhelfen müßte, würde auch kein Meister, wenigstens kein vollkommener Meister seyn. So ist das Urtheil Vieler, auch in Beziehung auf den Schöpfer und sein Geschöpf den Menschen. Daher lassen sie alle Offenbarung des Schöpfers, wie alle Kunst und Wissenschaft, sich aus der Menschenseele selbst entwickeln und dadurch die Herrlichkeit des Schöpfers preisen. Und in der That, der Gedanke ist blendend, und trägt, wie es scheint, das Gepräge der Einheit, und folglich der Wahrheit, an sich: daß, wenn einmal — was so klar am Tage zu liegen scheint — wie die Kunst, so die Wissenschaft unser eigenes Erzeugniß ist, auch die Erkenntniß des Schöpfers, die ja zur Wissenschaft gehört, folglich dasjenige, was man sonst Offenbarung nennt, aus derselben Quelle fließen müsse. Allein bei genauerer Betrachtung möchte sich dieß Alles dennoch anders verhalten. Sey es, daß Wissenschaft und Kunst lediglich aus der Seele hervorquellen, — wiewohl ein lebensreiches und sinnvolles Alterthum anderer Meinung war — so würde doch eine Gotteserkenntniß, die eben nichts als wissenschaftlich *)

*) Das religiöse, das moralische Bewußtseyn, oder wie man die sogenannte Vernunftoffenbarung nennen will:

wäre, ein sehr kümmerliches Erzeugniß der Menschenseele seyn. Denn erstlich besäße die Seele in dieser Wissenschaft nichts als ihr eigenes Werk, nichts wahrhaft Gegenständliches, keinen Gott, sondern höchstens nur einen ihr gnügenden Erweis, daß ein Gott anzuerkennen sey. Zweitens würde sie sich mit diesem Gott in kein lebendiges Verhältniß setzen, ihn nicht zum Gegenstande ihrer Anbetung, ihrer Bitte, ihres Dankes machen können, eben weil er ja kein wirklicher, lebendiger Gegenstand für sie ist; es müßte denn seyn, daß sie inconsequent wäre, und verführe als ob Gott ein Gegenstand für sie sey, wie der kaltblütige Kant anräth, um sich mit dem Bedürfnisse des Herzens, das einen Gott sucht, abzufinden. Drittens würde die Seele, auf ihre aus sich selbst erzeugte Wissenschaft beschränkt, von diesem Gott nichts erfahren, nichts erleben, nichts erhalten, kurz, keinen lebendigen Gott haben, der auch mit ihr im Verhältnisse stünde, der sich zu ihr hinneigte wie sie zu ihm: sondern es würde eine reine Geschiedenheit, eine gleichgültige Unabhängigkeit von beiden Seiten Statt finden; und nachdem die Seele alles zur Aussteuer des Lebens erhalten, was sie braucht, und nichts bedarf als was sie eben hat und aus sich erzeugen kann: so würde es ihr einerlei seyn können, ja müssen, ob überhaupt ein Gott sey oder nicht. Ihr würde und müßte die Idee gnügen: denn der geringste Gedanke an Gott, als einen Vater, einen Wohlthäter, u. d. gl. würde eine Inconsequenz, eine Hypostasirung der Idee zu etwas Gegenständlichem seyn, kurz, eine Schwäche, deren sich die selbständige Seele schä-

---

es muß, wenn es zur Erkenntniß kommen soll, doch zum Gedanken, zum vollständig entwickelten Gedanken, kurz, zur Wissenschaft werden.

men müßte; wie sie es denn auch in unseren neuesten Idealisten gethan hat.

Ganz anders der Völkerglaube aller Zeiten, wenn auch noch so sehr durch unechte Zusätze verfälscht und verunstaltet. Man sage nicht: „das war ein bloßer Glaube." Es giebt keine festere Gewißheit als die des in die Seele gepflanzten Glaubens, den man immer, wenn man will, ein bloßes Fürwahrhalten nennen kann. Was ich für wahr halten muß, das ist für mich wahr; und darum, daß ich den Gegenstand dieses Fürwahrhaltens, trotz dieser Nöthigung, leugne, ändere ich nichts, eben so wenig am Gegenstande als an meiner Einrichtung: sondern ich widerspreche mir nur selbst. Nur die Uebereinstimmung mit uns selbst aber ist der Bürge aller Gewißheit: und diese erhalten wir erst dann, wann unsere Gedanken mit dem übereinstimmen, was wir, laut des Zeugnisses in unserm Inneren, und aller Völker, zu glauben genöthiget sind. Und dieß ist, und ist einzig: daß ein Gott ist; wenn auch kindisches Vorurtheil und sinnlicher Aberglaube die reine Idee der Gottheit trübt und verunstaltet. Aber nicht die Idee ist es, welche den Glauben erzeugt, sondern der Glaube ist es, der sich in der Idee, im Bilde, sey es gestaltet wie es wolle, ausspricht. Und so hat die Idee, die wandelbare, gar kein Gewicht, keine Gültigkeit, keine Bestätigung, sondern allein der Glaube, die innere Nöthigung zur Richtung der Seele nach einem (heiligen) Grund-Seyn, ohne welches das Daseyn der Seele selbst keinen Halt hat. Der Glaube setzt, in Demuth und Unterwürfigkeit des Herzens, jenes Grund-Seyn schon voraus, und wird dadurch dessen gewiß; die Erfahrung giebt den Beweis hievon. Der Nicht-Glaube, der sich Philo-

sophie nennt, will ein Grundseyn erst aus Vorstellungen ableiten und bestätigen, die ohne den Glauben, d. h. ohne innere Nöthigung, keinen Halt und keine Bürgschaft haben. Der Glaube nährt sich von seinem Gegenstande, der ihm durch Anerkennung wird; die Philosophie von ihren Vorstellungen, die sie selbst erzeugt, und die eben nur Vorstellungen sind. In diese Nichtigkeit löset sich der Nicht-Glaube auf. Entweder er täuscht sich selbst (und dieß wohl meistentheils,) oder er heuchelt, er lügt, wenn er betet, bittet, dankt. Wem will er danken, wen bitten, zu wem beten? Ein Wesen, das in keiner Verbindung mit ihm steht, ihm seinen Einfluß nicht empfinden läßt, wie wir z. B. den Einfluß der Sonne empfinden; ein Wesen, das sich blos kund gethan in der Natur und in der Vernunft, also blos mittelbar: auf ein solches Wesen kann der sich selbst gnügende Rationalismus, der beides, das Erkennen und das Handeln, aus sich selbst vermag, nur schließen; auf dasselbe sich, gleichsam Auge gegen Auge, richten kann er nicht: denn wo ist das Auge, das auf ihn blickt? das Herz, das ihm entgegenschlägt? der Arm, der sich ihm entgegenstreckt? Meinst du denn aber, du dir selbst Genügender, aus dem nicht die Vernunft, nicht der Geist, der zu Gott führt, sondern nur das sich selbst gnügende Selbst spricht, meinst du denn, daß ein Gott seyn und nicht lieben, sich nicht mittheilen, nicht durch seine Gegenwart beseligen kann das Herz, das er liebt und das ihn liebt? „Schwärmerei! Mysticismus!“ Nun so gebt alles Verhältniß der Seele zu Gott auf! so gebt Gott selbst auf! Wollt ihr das aber nicht, und wollt ihr euch nicht selbst widersprechen, so gebt das auf, was ihr Rationalismus nennt. Und ich denke ihr verliert dabei nichts als eure Selbstigkeit.

Doch wir kehren nochmals zur ersten Frage zurück: Es wurde gefragt: „ob sich der Schöpfer nicht auf noch herrlichere Art als durch die Selbständigkeit seiner Geschöpfe, dadurch offenbare, daß er eine Ordnung von Wesen geschaffen, die aus und durch sich allein nicht bestehen, sich nicht entwickeln und vollenden können, und die er darum so eingerichtet hat, damit er sich ihnen als freier Geber zeigen, und überhaupt sich mit ihnen in Verbindung setzen könne; und ob nicht etwa das Menschengeschlecht zu diesen Wesen gehöre?“ Dieser Gedanke selbst scheint uns höher zu stehen als der Gedanke eines bloßen Organismus, in welchem Alles nach der Schnur geht, oder auch als der Gedanke einer organisch-freien Selbstentwickelung. Auf sich allein beschränkt seyn ist Armuth und Pein; aber in Wechselliebe geben und empfangen ist Reichthum und Seligkeit. Und zu dieser Seligkeit ist die Seele, wie dieser Gedanke annimmt, und wie so oft schon gesagt, geschaffen. Darum ist sie bedürftig, darum unselbständig, darum abhängig von einem höchsten Geber alles Guten. Ein neues Reich des Daseyns, der Beziehungen, der Schöpferzwecke selbst, öffnet sich hier; ein Reich, oder vor der Hand nur eine Idee, wohl werth einen prüfenden Blick darauf zu werfen. Am besten geschieht dieß im Gegensatze gegen das Naturreich. Dieses scheint in der That ganz von sich allein abzuhängen, ganz selbständig sich aus sich zu entwickeln und zu vollenden. Keines fremden Beistandes bedarf es; die Kräfte der Natur, selbst scheinbar aus dem Gleichgewichte gekommen, werden durch innere Gesetzlichkeit immer wieder zu demselben zurückgeführt. Die Natur ist nicht blos selbständig, sondern in gewissem Sinne ewig, d. h. unveränderlich, und eben so unerschöpflich reich als sie unveränderlich ist. Und das Menschengeschlecht? und die Seelen,

aus denen es beſteht? und eine jede Seele, oder wir können ſagen: die Seele überhaupt? Wir haben ſie kennen gelernt in ihrer Abhängigkeit vom Leibe und von der Welt; demnach in ihrer Bedürftigkeit und Unſelbſtändigkeit. Allerdings hat die Seele mehr als die Natur hat: ſie hat den Geiſt, die Vernunft, das Bewußtſeyn; aber leider ſagt ihr das Bewußtſeyn, wenn ſie es hören will, daß ſie durchaus nichs iſt aus ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt. Sie iſt alſo in dieſer Hinſicht weit weniger als die Natur; und ſie fühlt dieß ſchmerzlich. Aber gerade dadurch wird ſie über die Natur hinaus, und zu etwas Höherem getrieben, bei dem und von dem ſie ſucht was ihr mangelt; und dieſes Höhere iſt nicht ſie ſelbſt, und kann es nicht ſeyn, ſondern es iſt der Schöpfer der Natur ſelbſt: Gott. Oder iſt dem nicht ſo? Die Geſchichte der Seelenwelt widerlegt uns, wenn wir das Gegentheil behaupten wollen. Und ſo werden wir gedrängt und getrieben zu der Anerkenntniß: daß die Seele dem Schöpfer näher ſteht als die Natur, daß ſie, weil ſie etwas von ihm ſelbſt, etwas aus ſeiner Weſenheit, zu verlangen im Stande iſt, auch wohl ſeinem Weſen verwandt ſeyn, der Theilnahme an ſeinem Weſen fähig ſeyn müſſe, alſo eingerichtet und hiezu beſtimmt durch ihn ſelbſt: denn durch wen anders? Und ſo gelangen wir ganz ungezwungen auf die Ahnung, daß der Schöpfer gewollt habe, daß die Seele ihn ſuchen und finden, daß ſie mit ihm, wie Er mit ihr, in Verbindung zu treten beſtimmt ſey. Mit dem Schöpfer aber in Verbindung treten heißt ſelig ſeyn. Der Gedanke alſo, daß die Seele zur Seligkeit geſchaffen ſey, tritt uns wieder nahe. Bis zur Seligkeit entwickelt und vollendet ſich die Natur nicht in ihrer Selbſtändigkeit und Fülle, oder beſtimmter: die Natur bleibt außerhalb des Schöpfers; und ſo-

gar der Geist des Menschen, als selbständiges Wesen gedacht, bleibt außer ihm, also von ihm ausgeschlossen. Nur die Seele in ihrer Bedürftigkeit, und gerade durch dieselbe, kann, darf, soll sich dem Schöpfer nahen, verbinden, einigen; und wie wäre dieß möglich, wenn sich der Schöpfer nicht auch der Seele nahete, verbände, einigte? So geht hier ein Reich der Schöpfung auf, größer und herrlicher als das der Natur; und der Gedanke, den wir anfangs blos problematisch hingeworfen, nähert sich uns mit gleichsam immer größerer Vertraulichkeit, Anschaulichkeit, Sicherheit. Von dem Standpunkte aus, auf den uns dieser Gedanke versetzt, der zur Wirklichkeit wird, wenn wir die oben angedeutete göttliche Offenbarung anerkennen, vermögen wir nun auch die Frage zu beantworten, die uns hier gleichsam von selbst entgegen tritt: ob der Glaube heidnischer Völker an göttliche Einwirkung in die Seele durch Eingebung von allerlei Art, ja ihr Glaube an Wunder, so wie an den möglichen Umgang besonders begünstigter Menschen mit den Göttern selbst, letzterer bloßer Betrug, ersterer bloße Täuschung der Phantasie gewesen sey? Es ist diese Frage um so wichtiger, und um so nothwendiger zu beantworten, je verwandter ihr Gegenstand mit den Mitteln ist, durch welche unsere heilige Offenbarung selbst ihren Ursprung erhalten. Denn wird nicht die heilige Schrift nur dadurch zu einer solchen, daß wir sie als göttliche Eingebung verehren? und erzählt uns nicht diese heilige Schrift von Wundern, ja vom Umgange des Schöpfers selbst mit den ersten Menschen, von Erscheinungen höherer Wesen, als Boten Gottes? Und die höchste Erscheinung, die des Heilandes selbst, ist sie nicht eine Gottes-Erscheinung, ja mehr als Erscheinung, das Leben des aus Gott gebornen Sohnes auf Erden? Aber auch die Heiden hatten ihre Orakel, ihre Sybillen, ihre

Wundererzählungen; und ihre Götter verschmäheten den Aufenthalt auf der Erde und den Umgang mit Menschen nicht, um sie zu belehren, zu unterweisen in Wissenschaften und Künsten aller Art, ja sogar um mit ihnen der Liebe zu pflegen. Nun sind entweder diese Traditionen aus dem Heidenthume wahr, oder sie sind Betrug und Täuschung. In beiden Fällen scheint ein nachtheiliges Licht auf die Mysterien unserer heiligen Schriften zu fallen. Denn sind alle jene heidnischen Traditionen wahr, hat die Gottheit auch zu ihnen geredet, auch bei ihnen geweissaget, auch bei ihnen Wunder gewirkt, ist sie auch ihnen erschienen: nun, was rühmen wir uns denn vor Andern göttlicher Eingebung, Belehrung, göttlicher Erweise des Geistes und der Kraft, endlich der Menschwerdung Gottes selbst? Wie oft hat nicht bei den Indiern die Gottheit diesen Act vollzogen? Es würde am Ende, aus dieser Wirksamkeit des göttlichen Wesens auch unter andern Völkern, folgen, daß auch das Heidenthum seine Offenbarungen habe, daß die Offenbarung überhaupt Gemeingut sey, ja daß demzufolge das Haupt unserer Offenbarung, die Erlösungslehre, eine bloße Privat-Angelegenheit Eines Völkerstammes sey, und folglich sogar mit sich selbst im Widerspruche stehe, indem sie sich anmaße dem ganzen Menschengeschlechte zu gelten. Ja gerade unsere Offenbarung würde hiedurch in ihrem Fundamente untergraben werden, indem sie sich dem Heidenthume entgegenstellt und es zu vernichten bestrebt ist: denn kann die Wahrheit sich selbst vernichten wollen? Was aber den zweiten Fall betrifft, nämlich, daß alle Traditionen von Einwirkung des göttlichen Wesens im Heidenthume nichts als Dichtungen, Erfindungen, Betrug und Täuschung seyen und sich als solche erweisen lassen, so ist es nicht schwer, ja ganz natürlich, daß man diese Ansicht auch auf die

unſrigen ausdehnt, und nicht blos die Eingebung unſerer heiligen Schriften, nicht blos ihre Wunder, ſondern die Menſchwerdung Gottes ſelbſt, und die durch den Sohn Gottes den Menſchen gewordene Erlöſung, kurz Alles, was wir unter der göttlichen Offenbarung begreifen, für eitel Mährchen, ja Betrug und Täuſchung erklärt, und allen Glauben daran unter die Rubrik des Aberglaubens zurückſtellt, und als ſolchen von ſich abweiſet. Und es hat auch in der That nicht an Leuten gefehlt, welche auf ſolche Weiſe mit Allem, was uns heilig iſt und wir als göttliche Offenbarung verehren, kurzen Proceß gemacht, ja überhaupt die Idee einer Gottheit ſelbſt für ein Mährchen, und noch dazu für ein höchſt verderbliches, dem Wohl des Menſchengeſchlechts durchaus nachtheiliges, angeſehen haben. Wie ſollen wir dieſem Dilemma entgehen? Ein vergleichender Blick auf die heidniſchen Traditionen und unſere heilige Offenbarung entſcheidet, unſeres Bedünkens, die Sache ſehr bald. Von jenen heidniſchen Metamorphoſen des göttlichen Weſens anzufangen, jenen indiſchen Menſchwerdungen u. d. gl.; wodurch ſind ſie verbürgt? durch nichts anderes, als wodurch die ganze Theogenie und Kosmogenie der Indier, Perſer, Aegypter u. ſ. w. verbürgt iſt: durch eine phantaſtiſche Speculation, oder ſpeculirende Phantaſie, die in ihrem Forſchen nach dem Urſprunge der Dinge, nach dem Weſen der Naturkräfte u. ſ. w. den Grund und Boden einer excentriſchen Poeſie nicht verläßt. Jene Orakel der Griechen, jene ſybilliniſchen Bücher der Römer, worauf bezogen ſie ſich? auf enge politiſche, auf rein weltliche Verhältniſſe, die das heilige, das göttliche Weſen und ſeine Beurkundung für das ganze Menſchengeſchlecht durchaus nicht berührten. Jene Götter-Erſcheinungen, jener Umgang der Götter mit den Menſchen bis zu wollüſtiger, fleiſchlicher Vermiſchung

herab, wer erzählt sie? Die Dichter, die sich auf Eingebung der Musen beriefen. Wer sieht nicht der ganzen griechischen, wer nicht der nordischen Mythologie den naturphilosophischpoetischen Ursprung an, wenn schon ein religiöses Bedürfniß überall aus diesen Erzeugnissen der Phantasie hervorleuchtet, aber auch nur ein Bedürfniß, das blos von dem Suchen, von der Sehnsucht der Seele nach einem Höheren zeugt, welches wir selbst als nothwendig anerkannt, aber in seinen Wirkungen als fruchtlos dargestellt haben. Bei allem dem wollen wir nicht verkennen, daß allen Dichtungen des heidnischen Alterthums, den orientalischen, wie den occidentalischen und nordischen, theils ein Anklang früher Erinnerungen aus der Wiege der Menschheit, theils eine Ahnung hoffnungsreicher Zukunft zum Grunde lag, die, wenn man will, eine prophetische heißen kann, ohne Nachtheil der wahren göttlichen Offenbarung. Das Menschengeschlecht gedachte allerdings seines reinen Ursprungs, seiner frühen Paradieses-Unschuld und Seligkeit, aber auch seines verwirkten Glücks; und die Idee eines goldenen Zeitalters, wo die Gottheit die Menschen ihres Umgangs würdigte, und der darauf folgenden Zustände von Verschlimmerung, so wie einer endlichen Wiederherstellung des reinen und seligen Zustandes, stimmen sehr wohl mit unsern heiligen Urkunden überein; ja sie muß wohl damit übereinstimmen, diese Idee, da ja das Menschengeschlecht Eines Ursprungs ist, und sich ursprünglich — wenn wir überhaupt eine Offenbarung zugestehen — Einer Offenbarung, und Einer Verheißung, nach dem Falle, erfreute. Daher auch die Ahnung, und gleichsam der prophetische Traum, einer Erlösung durch den vermenschlichten Gott, den die Phantasie nur, statt in die Zukunft, in eine unendliche Vergangenheit setzte. Kurz, es erweiset sich uns die ganze Symbolik und Mythologie des heidni-

schen Alterthums, wenn wir den Zusatz menschlichpoetischer Fiction und abenteuerlicher Speculation abrechnen, in der That als das, wofür wir sie angesehen: als ein Gemisch von Erinnerung und Ahnung, beides die uns gewordene Offenbarung nicht widerlegend, sondern, wenn diese anders fremder Bestätigung bedürfte, bestätigend. Allein unsere heilige Offenbarung bestätiget sich selbst, eben durch ihre Heiligkeit, d. h. durch den inneren Charakter ihrer Wahrheit. Die Einheit, die sich durch das Ganze und Einzelne unserer heiligen Geschichte zieht; — und keine heidnische Tradition weiß weder von Einheit noch von Geschichte; — das offenbare Keimen und Wachsen eines göttlichen Lebensbaumes in dieser Geschichte, vom ersten Worte der göttlichen Verheißung an bis zur herrlichen Erfüllung dieser Verheißung in Christo; das unverkennbar göttliche Wesen des Erlösers der Menschen, durch Lehre, Leben, Tod, und das Zeugniß seiner Auferstehung durch die Verkündiger seines Evangeliums; die fortschreitende Vernichtung des Heidenthums durch dieses Evangelium; die immer wachsende Verbreitung desselben durch die Welt, nach seiner Vorhersagung; kurz, der ganze heilige Charakter unserer Offenbarung zeugt eben so sehr, daß sie von Gott kommt, als das unheilige Götterwesen des Heidenthums vom Gegentheile seines Ursprungs zeugt, d. h. von dessen rein-menschlichen Abstammung.

Wohl ist es wahr, wir wiederholen es ausdrücklich, daß alle Menschen getrieben sind Gott zu suchen, und daß der Geist in ihnen, der allerdings der Geist der Wahrheit ist, sie zu diesem Suchen antreibt, daß ihnen nur ihr sündiges Selbst die Pforte verschließt, durch welche der Geist von Oben, der heilige Geist, in ihr Herz einstrahlen kann. Diese

Pforte aber vermag nur der Glaube zu öffnen, wie wir bald zeigen werden; aber dieser Glaube ist nicht der natürliche Glaube, der in jeder Seele wohnt, und mit dem Selbst auf das innigste verwachsen ist, sondern der durch den Geist von Oben selbst entzündete Glaube, der das Selbst verzehrt und „Raum giebt dem heiligen Geiste.“ Diesen Glauben hatte die ganze heidnische Welt nicht, und hat sie noch nicht bis auf den heutigen Tag, auch wiefern sie mitten im Elemente der Christenheit lebt, aber dieses durch ihren Starrsinn in sie einzugehen verhindert. Denn nicht der ist ein Christ, der auf Christum getauft ist, sondern der an seinen Namen, d. i. seine Kraft und Wesenheit glaubt und an die Erlösung der sündigen Menschheit durch ihn als den eingebornen Sohn des Vaters. Zwar auch das „auserwählte Volk“ hatte noch nicht diesen Glauben: den Glauben der Erfüllung; aber es hatte den Glauben der Verheißung, an welche die Erfüllung geknüpft war und aus welchem sie sich entwickelte. In Beziehung auf diesen Glauben war und ist die heidnische Welt im Unglauben beschlossen oder beschränkt, also daß der heilige Geist, der Geist, der vom Vater und Sohne ausgehet, in ihr sich nicht offenbaren konnte, noch kann. Dieser Gottes-Geist aber allein ist es, der Gott in der Seele offenbart. Und so war die Heidenwelt, und ist es noch, von der besonderen Offenbarung Gottes ausgeschlossen, und schuf und schafft sich selbst Götter, an die sie glaubte und glaubt, und zu denen sie betete und betet, auf diese Weise die natürliche Anlage und das natürliche Bedürfniß des Herzens aussprechend. Wohl redete Gott in ihnen durch sein Gesetz, und dieses Gesetz des unbekannten Gottes heilig haltend, waren und blieben auch sie seine Kinder, aber Kinder die, wie be-

reits gesagt, den Herrn und Vater nicht kannten, weil das ganze sündige Geschlecht der Offenbarung im Schauen verlustig gegangen war, und nur durch die Offenbarung im Glauben wieder zu ihm zurück geführt werden konnte, welche Offenbarung nicht der Menschen Werk war, sondern Gottes, nach seinem Wohlgefallen. Und so erfreute sich denn die ganze heidnische Welt, und erfreuet sich noch, seiner Güte, in mancherlei Gaben: aber seiner Verheißung und ihrer Erfüllung erfreute sich nur das auserwählte Volk, in welchem gesegnet sind alle Geschlechter der Erde, so daß auch die Heiden, d. h. die von Gott nichts Wissenden, dennoch eingehen in das Erbe, das durch den Sohn bereitet ist: nämlich in das Erbe des himmlischen Reichs. Obwohl also das zeitliche Leben des Heidenthums an allen Orten und Enden der wahren Erkenntniß des Allerbarmers ermangelt; so ist dennoch das ewige Leben geschenkt durch Gottes freie Gnade in seinem Sohne Allen in allerlei Volk, die Gott fürchten, d. h. sein heiliges Gesetz ehren und Recht thun, also daß keine Seele verloren geht, die ein Heiliges anerkennt und festhält in Sinn und Wandel. Nicht also die Unwissenheit, sondern die Bosheit schließet aus vom Reiche Gottes, und es wird ein Jeder gerichtet nach dem Maße des ihm verliehenen Pfundes. — Hier sehen wir also was wahr und was falsch ist in heidnischer Ansicht und Behandlung der göttlichen Dinge. Wahr ist das Suchen nach Gott, kraft des jeder Seele einwohnenden Geistes, und des dem Menschenherzen wesentlichen Bedürfnisses: aber falsch ist das Suchen nach dem höchsten Wesen, nach Gott Selbst, sey es in den geschaffenen Dingen, oder im eigenen Geiste: denn Sich Selbst hat Er nur in der Offenbarung durch seinen Sohn, und durch den Geist gegeben, der vom Va-

ter und Sohne ausgeht. „Wie aber — kann man uns noch zurufen — hast du nicht selbst behauptet, daß wir den Erlöser der Menschen in uns tragen, in dem Lichte, das alle Menschen erleuchtet, in dem Bewußtseyn, in der Vernunft? Tragen wir also nicht Gott selbst, und folglich auch seine Offenbarung, in uns? Was bedürfen wir demnach noch einer andern Offenbarung? was eines Erlösers außer uns, wenn der Erlöser in uns ist und lebt?“ Wohl tragen wir einen Schatz in unserm Inneren, ja wir tragen das Himmelreich selbst in uns: aber wir werden nicht eher die Eigenthümer dieses Schatzes, als bis der, der ihn, und in ihm sich selbst, in uns legte, durch sein Wort, gleichsam durch das lösende Zauberwort, uns zu Besitzern desselben macht: denn der Drache, welcher das Selbst heißt, bewacht diesen Schatz, und entreißt uns ihn in jedem Augenblicke, wo wir ihn heben könnten. Uebrigens bleibt der, der sich uns gab in seinem Geiste, immer noch Er Selbst; und der Heiland in uns ist zugleich der Heiland der ganzen Welt, der auch der unsrige nicht wäre, wenn er nicht sein Ebenbild in uns erweckte, durch seine göttliche Offenbarung, die das Evangelium uns kund thut. Ohne diese ahnen wir ihn nur im göttlichen Ebenbilde, im Logos, den schon Plato kannte, wissen aber nichts von seinem Erlösungswerke und unserer Erlösung; kurz, nichts vom offenbarten Gott: aber auch nichts von unserm wahren Zustande, als einem natürlichen, und in seiner Natürlichkeit verderbten, nichts von dem Verhältnisse, in welchem wir durch diesen Zustand zu Gott stehen, und aus welchem wir durch seine Gnade befreit sind, d. h. von unserer Verdammniß durch die Sünde und von unserer Freisprechung durch den Versöhnungstod Christi. Die Betrachtung dieses doppelten Verhältnisses gehört wesent-

lich zu unserm jetzigen Gegenstande, ja macht eigentlich seinen Hauptinhalt aus.

Wende dich also ab, o Seele, von der Welt und deinem Selbst, und blicke aufrichtig, aber getrosten Muthes, in das Antlitz des dir geoffenbarten heiligen und gnädigen Gottes. „Heilig, heilig, heilig ist unser Gott Zebaoth, und alle Lande sind seiner Ehren voll," ruft der fromme Sänger aus. Heilig ist Gott, und unheilig, o Seele bist du, welcher Er sein heiliges Wort und Gebot, das Gesetz des Lebens, in das Herz geschrieben. Sein Gebot hast du übertreten von Jugend auf und immerdar, stets nur folgend — wenige Augenblicke der Reue und Buße abgerechnet — den Gelüsten des eigenen Herzens, und den Verlockungen des eitlen Selbst. Dein Leben war ein natürliches, ein selbstisches Leben, zugeneigt dem Bösen, abgewendet vom Guten. „Wollen habe ich wohl; aber das Gute, das ich will, das thue ich nicht; und das Böse, das ich nicht will, das thue ich." So ruft ein heiliger Apostel selbst im Namen des natürlichen Menschen aus, und beurkundet sich dadurch als den tiefsten Psychologen. Ja, wir können uns das Wollen des Guten in besseren Stunden nicht absprechen, aber eben so wenig das Thun des Bösen zu aller Zeit. „Das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf und immerdar." So ruft ein heiliger Psalmist, ein tiefer Kenner des menschlichen Herzens, aus. Und das Herz des Menschen ist seine Seele. Ja, wir wollen es uns nicht verbergen: erst jetzt, nahe am Ende ihres Laufes, nimmt unsere Psychologie als Selbsterkenntniß erst ihren wahren Auslauf. Oder, um nicht ungerecht gegen uns selbst zu seyn: jetzt erst finden wir den Schlüssel zum Aufschluß des ganzen, vollen Wesens unserer Seele, wie dasselbe

bisher an sich und in seinen Beziehungen dargelegt worden ist. Es ist überall dargestellt worden, einerseits, als eine Einrichtung, als eine Anlage, nur zum Guten, zur Vollendung, zum Leben, zur Seligkeit; aber auch andererseits als ein Hang diesem Allen gleichsam ohne Wissen und Willen zuwider zu seyn, und hiezu, nicht durch die Einrichtung, aber wohl durch die Umstände, durch die Ereignisse, verlockt zu werden. So haben wir die Seele kennen lernen; wir sind auch in die Tiefen dieses sonderbaren Zwiespalts in der Seele hinabgestiegen, und haben, so zu sagen, den Grund des Bösen aufgewühlt, folglich unsere gegenwärtige Betrachtung hinlänglich vorbereitet. Mehr konnten, mehr durften wir nicht thun. Aber jetzt, wo Gottes heiliges Antlitz, in seiner Offenbarung aufgedeckt, vor uns steht, wo wir eben an seiner Heiligkeit einen Maßstab, oder vielmehr einen Richterstab, für unsere Unheiligkeit haben, jetzt sind wir nicht blos berechtiget und veranlaßt, sondern verpflichtet und genöthiget, einen Blick in unser Inneres, in unsere Seele selbst, zu thun, und zu sehen wie sie sich verhält zu ihrem Herrn und Gesetzgeber, der da spricht: „Ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig, der Herr euer Gott.“ Sprich, Seele, wo ist in dir eine Spur von Heiligkeit zu finden? bist du nicht durch und durch unreines, unkeusches, unheiliges Wesen? Bist du nicht durch und durch von dem Gedanken an die Welt, von dem Zuge zur Welt, von dem Haften und Hangen an der Welt, und — was dasselbe ist — an deinem Selbst, befleckt? Ja, bist du nicht so tief versunken in dieser deiner Selbstigkeit und Unheiligkeit, daß du diese Entfremdung deines Wesens von Gott für dein eigentliches Element und Wesen, für den dir eigentlich zukommenden, dein Recht zum Wohlseyn begründenden, Zu-

ſtand hältſt? daß du meinſt, Jeder, der anders denke, verkehre die Natur und ſündige wider die Wahrheit? daß du ſogar Jeden bedauerſt, der auf etwas anderes blickt als auf ſein Selbſt und die Welt? So biſt du, Seele, ſo denkſt und ſprichſt du, ſo lange du in den Schlingen der Selbſtigkeit befangen biſt. Aber die Sonne ſtrahlt dir in das Auge, die Wahrheit blickt dich an, der geoffenbarte Gott wendet ſein heiliges Antliß gegen dich, und ruft: „Wo biſt du, Adam?“ Staub-geborne, aus Nichts geſchaffene Seele, wo biſt, wo bleibſt du, wenn der Herr der Herrlichkeit dein Weſen prüft, nicht wie und wozu er es geſchaffen, ſondern wie und wodurch es etwas ganz anderes geworden als es werden ſollte? Willſt du ſprechen: es iſt nicht meine Schuld, daß ich bin wie ich bin: ſo hält er dir ſein Geſetz vor, und die Kraft es zu erfüllen: die moraliſche Kraft, und den Geiſt, den Weiſer und Führer, die Vernunft, alſo, daß du keine Entſchuldigung haſt. Nein! Gott iſt gerechtfertiget, und wir ſind die Schuldner, und müſſen ausrufen mit dem frommen Munde: „Herr, gehe nicht ins Gericht mit deinem Knechte, denn vor dir iſt kein Lebendiger gerecht.“ Ja, wahrhaftig, kein Lebendiger! denn wo wäre der aufgeſtanden, der das Geſetz erfüllt hätte in ſeinem ganzen Umfange, in allen ſeinen Forderungen, die in dem Maße wachſen, als der Menſch meint ihnen genug gethan zu haben, ſo daß eine endliche Erfüllung des unendlichen Geſetzes unmöglich iſt. „Aber warum uns auch ein Geſetz auflegen, das wir nicht erfüllen können?“ Wer das ſagt, geſteht ſelbſt ein, daß er zum Guten nicht tüchtig iſt: denn nur das Gute wird uns geboten. Das Gute aber iſt freilich das Heilige. Und ſo ſehen wir, daß wir eigentlich zu dem nicht tauglich ſind was wir thun ſollen und können. Dürfen wir uns demnach beſchweren, wenn wir nicht

blos das Mißfallen, sondern das Verdammungs-Urtheil Dessen auf uns laden, vor dem nichts Unheiliges bestehen kann? Kann das Heilige Unheiliges dulden ohne seinem eigenen Wesen zu widersprechen? Und wenn dies nicht möglich ist, muß uns nicht der heilige Gott wegen unserer Unheiligkeit, die unser Werk ist, vernichten? Wir pochen zwar auf unser Recht, das wir aus unserm Selbst ableiten, das vielbeliebte Natur-Recht; allein als Natur-Wesen kommt uns kein Recht zu; und wiefern uns ein Recht zukommt, sind wir keine Natur-Wesen, sondern moralische; und als solche sollen wir heilig seyn. Und so ist jener Folgerung, nämlich der unserer Verdammniß, nicht zu entgehen. Ja, die sündige Seele fühlt sich vor dir verdammt, du Heiliger, und muß ausrufen: „So du willst die Sünde zurechnen, Herr, wer wird bestehen?" Wir sind vernichtet vor dir, und haben keine Ansprüche an dein Wohlgefallen. Nur „ein zerknirschtes, ein zerschlagenes Herz, wirst du, Gott, nicht verachten." Aber gerade dieses ist die erste Frucht der Selbsterkenntniß, zu welcher die göttliche Offenbarung die Seele führt; und wir finden ein nie genug zu beherzigendes Muster dieser Selbsterkenntniß in den Psalmen, die, wie der Spiegel auf dem Putztische und vor den Augen der Frauen, so vor dem Auge unserer Seele immerfort stehen sollten. Aber nicht wir können uns entsündigen, sondern dieß kann nur der der keine Sünde kennt. Darum ruft auch jener heilige Mund: „Entsündige mich! Wasche mich, daß ich weiß werde, wasche mich, daß ich schneeweiß werde!" Und Er hat uns entsündiget; er ist „um unserer Missethat willen gestorben; die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten; und durch seine Wunden sind wir geheilet." Man möge noch so sehr an diesem Geheimnisse göttlicher Liebe mit zer-

malmendem Zahne nagen, anstatt seine Labung mit durstiger Lippe zu trinken: es bleibt dennoch das erquickendste Labsal, der wahre Trank des Lebens, für die heilbedürftige Seele. Und wenn unsere Sünden uns noch so tief niederzögen in den Abgrund der Hölle: Gottes grundlose Barmherzigkeit zieht uns wieder empor und erhebt uns, daß wir ihn, dankend und preisend, anblicken können mit aufgerichtetem Angesichte. Ja, blicke auf zu ihm, Seele, „der also die Welt geliebt hat, daß er seinen eingebornen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.“ Denkst du: „ich werde nicht verloren gehen; ich will mir schon selbst zum ewigen Leben verhelfen; ich trage ja die Weisung zu demselben und die Bürgschaft desselben in mir, in meiner Vernunft;“: o, so bedenke, daß gerade diese Vernunft dein Richter ist, der dich anklagt wegen der sündigen Gefühle, Gedanken und Thaten, von denen deine Seele erfüllt war, und die dir alle von deiner Vernunft als böse vorgehalten und gemißbilliget wurden. Nein, nicht das, was wir thun sollten und konnten rechtfertiget uns; aber wohl klagt uns das an, was wir gegen das Gesetz gesündiget haben. Und wer zählt unsere Vergehungen? So Jemand meint er habe nichts Uebles gethan, so kennt er sich nur selbst nicht, oder er ist ein Heuchler; und wenig wird ihm dieß frommen. Nein, Seele! ergreife die Hand, die dir geboten wird dich aus der Tiefe des Elends herauszuziehen! Nicht blos als den Heiligen hat sich dir Gott geoffenbaret, sondern auch als den Gnädigen, den Barmherzigen. Und, wahrlich, du bedarfst seiner Barmherzigkeit, so wenig du dieß ahnest, so lange du in deinem Welt- und Selbst-Leben forttaumelst. So nippt die Fliege von dem Gifte, das sie betäubt und tödtet. Darum wache, und blicke um dich, und noch mehr über

dich, und siehe was für dich geschehen ist von der Höhe herab: die Tilgung deiner Schuld. Es ist das beruhigendste, ja das beseligendste Gefühl, die Schuld, welche die Seele nie abtragen kann, getilgt zu wissen durch den, der für uns gestorben, ja vielmehr, auch auferstanden ist. Das ist die Herrlichkeit des geoffenbarten Gottes, daß wir ihn erblicken in seiner Liebe zu uns, und in dieser Liebe ihn erst als unsern Vater kennen lernen. Darum halte das Evangelium fest, o Seele, und laß es dir nicht rauben: es ist dein Anker in den Stürmen des Lebens, es ist dein Führer zu jenem Reiche, das nicht von dieser Welt ist.

„Was für eine Predigt!" — höre ich hier ausrufen. — „Wo ist hier nur eine Spur von Wissenschaft?" Wenn das Erfahrne, das Erlebte, das zum innersten Eigenthume der Seele Gewordene, was alle ihre Ansichten regelt, alles ihr Handeln leitet, oder wenigstens regeln und leiten kann und soll, wenn dieses wahre und gewisse Wissen, wiefern es noch dazu ein auf einem festen Principe ruhendes, in sich geschlossenes Ganzes ist, nicht Wissenschaft heißen soll: so können wir uns dieß wohl gefallen lassen, obschon wir fragen möchten was man von dem vielen Schwankenden, Mangelhaften, Hypothetischen im Reiche unserer Vorstellungen, sonst noch Wissenschaft nennen wollte? Allein lassen wir dieß! Der Gegenstand, von dem wir handeln, erlaubt keine andere Behandlung: er ist Leben und Geist, er ist der Halt unseres Lebens, er ist und enthält die tiefste Befriedigung unserer Bedürfnisse, die tiefste Sehnsucht unseres Hülfs- und Heils-bedürftigen Herzens. Suchen wir vertrauter mit ihm zu werden; wie dieß die folgenden Versuche beabsichtigen.

Drittes Kapitel.

Der Glaube als das Band zwischen der Seele und Gott.

Wie die Sünde die Seele von Gott abführt und Gott entfremdet, so führt der Glaube die Seele wiederum zu Gott zurück und einiget sie mit seinem Wesen, mit Ihm Selbst. Daß und wie dieß geschehe, zu zeigen ist dieses Kapitels Gegenstand, auf den wir den Leser bereits in der Einleitung aufmerksam gemacht, und mehrmals in dem Laufe unserer Betrachtungen hingewiesen haben. Vor allen Dingen ist es nöthig über das Wesen des Glaubens Aufschluß zu geben, indem hieraus die Erkenntniß des Glaubens als des Bandes zwischen der Seele und Gott hervorgehen muß. Wir lassen aber bei unserer Forschung über das Wesen des Glaubens sowohl die gemeinen als die philosophischen Vorstellungen über den Glauben unberührt liegen, und zwar beide aus gleichem Grunde, weil sie selbst nämlich, unserer Ueberzeugung nach, das wahre Wesen des Glaubens nicht erfassen, sondern unberührt liegen lassen. Was nicht

zu verwundern ist, da, wie wir zeigen werden, der Glaube das eigentliche religiöse Element ist, aus welchem sowohl das gemeine Leben als die philosophische Forschung herausgefallen ist; weshalb beiden das wahre Wesen des Glaubens fremd seyn muß. Ja sogar unsere eigene psychologische Darstellung des Glaubens (Buch 1. Kap. 3.) bleibt vor der Hand bei Seite, weil sie selbst erst, nach Vollendung unserer jetzigen Forschung, ihr volles Licht, ihre Bedeutung und Würdigung finden kann.

Ist der Glaube, wie wir jetzt nur erst hypothetisch annehmen, das eigentliche religiöse Element, so werden wir eine nähere Bekanntschaft mit demselben auch nur da finden können, wo dieses Element, erwiesener Maßen, gleichsam zu Hause ist: in unsern heiligen Schriften. Wir haben so eben (im vorigen Kapitel) angedeutet, daß diese Schriften die wahre Quelle echter Psychologie, d. h. echter Selbsterkenntniß sind: denn der Grund und Anfang dieser Erkenntniß, ist die Erkenntniß unseres sündigen Wesens. Wie aber dieses, als ein tödtliches Gift, tief in unserm Inneren erzeugt wird und wächst, so auch das Gegengift desselben: der Glaube, den wir, als einen Schatz in unserm Inneren, ebenfalls nur aus diesen heiligen Schriften kennen lernen, als in welchen der heilige Geist, der göttliche Geist selbst, unser Lehrer wird, uns unsere eigenen Geheimnisse, wie das Ungöttliche, so das Göttliche und uns Gott Einigende, was in uns ist, zu klarer Erkenntniß aufschließt. Was sagen nun die heiligen Schriften, des alten, wie des neuen Bundes, vom Glauben? Sie legen uns sein Wesen und Wirken, sein Inneres und seine Erscheinung, dar; sie sind überhaupt das Buch des Glaubens: der Glaube ist der Boden, der sie trägt, und zugleich die Frucht, die aus ihnen

hervorgeht: die Frucht des ewigen Lebens. Aber zur Sache! Das erste namhafte Beispiel des Glaubens, welches uns das Wesen und Wirken desselben gleichsam abspiegelt, finden wir in dem Erzvater Abraham; wiewohl das Samenkorn des Glaubens schon in den ersten Nachkommen des ersten Menschen aufgegangen und fortgewachsen war; wie uns ein Apostel (Hebr. 11.) klar und eindringlich auseinander setzt. In Abraham liegt uns aber gleichsam der Kern des Glaubens vor Augen. Worinne besteht er?: im zweifellosen Vertrauen, und, wohl zu merken!: im unbedingten Gehorsame. Wie kommt denn der Gehorsam zum Glauben hinzu? Er kommt nicht blos zum Glauben hinzu, sondern er ist der wesentliche Bestandtheil desselben. Wie dieses? Sehr natürlich. Wenn die Sünde der Ungehorsam ist, und der Glaube das Gegentheil der Sünde: so ist der Glaube nothwendig Gehorsam und kann sich nur als Gehorsam offenbaren. Woher aber ist denn erwiesen, daß der Glaube das Gegentheil der Sünde ist? Daher, weil Sünde und Unglaube zusammengehören, zusammenfallen, dasselbe sind. Nicht einmal wie Ursache und Wirkung sind Unglaube und Sünde verschieden, in denen man doch noch eine Aufeinanderfolge unterscheiden kann: sondern wie Aeußeres und Inneres, die gar nicht als in der Zeit gesondert betrachtet werden können. Als die erste Seele der Schlange mehr glaubte als Gott, d. h. als sie Gott nicht mehr glaubte, und in dem Momente, und dadurch, daß sie dieß that, beging sie die erste Sünde. Diese Sünde war eine That, und diese That war Ungehorsam. Der Glaube und der Gehorsam, und der Unglaube und Ungehorsam, müssen also zusammenhängen wie Wille und That; d. h. sie müssen, genau betrachtet, Eines und Dasselbe seyn: denn der Wille gilt für die That, indem

die That nur der äußerlich gewordene Wille ist. Wir sehen hieraus, daß, wenn im religiösen Gebiete vom Glauben die Rede ist, wir zugleich, oder vielmehr lediglich, im praktischen Gebiete stehen. Und so ist denn der Glaube ohne den Gehorsam eben so wenig denkbar als die That ohne den Willen. Der Glaube ist sogar Wille, weil er That ist: aber er ist gehorsamer Wille; so wie der Unglaube auch Wille, aber nur ungehorsamer ist. Also Gehorsam! Dieß ist der Punkt auf den wir den Glauben zurück führen müssen, und der uns über sein ganzes Wesen orientirt. Nur durch den Gehorsam offenbart sich der Glaube, wie der Wille nur durch die That. Wie kann ich wissen ob Jemand gewollt hat, wenn ich seine That nicht sehe? so auch, ob Jemand geglaubt hat, nicht anders als daß er gehorcht. Aber die Beziehung des Glaubens zur That ist eine ganz andere als die des Willens. Denn wenn ich will, so bestimme ich mich selbst zum Handeln; wenn ich aber gehorche durch Glauben, so lasse ich mich durch fremden Willen zur That bestimmen, d. h. ich gebe meinen Willen in den seinigen. Aber es hat eine eigene Bewandtniß bei dieser Hingabe des eigenen Willens in den fremden, und des dieser Hingabe angemessenen Handelns, (was eigentlich wieder in Eines zusammen fällt;). Denn wir dürfen nicht vergessen, daß der Glaube am zweifellosen Vertrauen wie an seiner Wurzel haftet. Wo kein Vertrauen, wo der Zweifel herrscht, da fehlt auch die That des Glaubens, der Gehorsam. Nur in dem Maße wie du vertraueſt, zweifelst du nicht; und in dem Maße wie du nicht zweifelst, glaubst du. Der Glaube ist also in dieser Hinsicht sehr richtig das Nichtzweifeln genannt worden. Allein er ist mehr als dieses; er ist überhaupt ein Keim der mannich-

faltigsten Entwickelung der Kraft und des Lebens. Doch bleiben wir zunächst bei den einfachen Erscheinungen des Glaubens in Abraham stehen. Er zog aus auf Gottes Geheiß aus seinem Vaterlande, seiner Freundschaft, seinem Hause, in ein Land, das ihm Gott zeigen wollte. Späterhin ging er ohne Widerrede Gottes Geheiß zu erfüllen und seinen einzigen Sohn zu opfern. In beiden Fällen folgte Abraham allerdings einem Willen, aber nicht seinem eigenen, sondern Gottes Willen; und darum war seine That nicht Wille, sondern Glaube. Der Glaube löscht also den Charakter des Willens, von Seiten der Seele, aus: denn dieser ruht auf der Selbstbestimmung; und er ist gleichwohl, wie der Wille, Hebel der That. Allein keine That kann ohne Willen erzeugt werden; ist sie ja doch nur die Erscheinung des Willens. Es muß also dennoch im Glauben das Element des Willens, die Thatkraft, liegen. Bei Abraham sehen wir, daß es der göttliche Wille war, der ihn zur That bestimmte. Abraham's Glaube war also göttliche That; oder: Gott wirkte durch Abraham. Wirkte er aber ohne des Glaubenshelden Einwilligung? keineswegs: sein Gehorsam war seine Einwilligung. Warum aber gehorchte Abraham? weil er den Herrn, als solchen, anerkannte. Diese Anerkennung also, dieses sich Beugen vor Gott, (Mos. 1, 17. 3.) ist der Grund des Glaubens: er führt die Frömmigkeit, d. h. den Gehorsam unmittelbar mit sich. Die Widerspenstigkeit beugt sich nicht, und gehorcht auch nicht, und glaubt also auch nicht. Würde ein anderer, ein Mensch, Abraham zu diesem Glauben gebracht haben? Nein: er glaubte nur dem Herrn, dem ewigen Gott, den er predigte, (Mos. 1, 21. 33.); gegen Menschen war er mißtrauisch genug (Mos. 1, 20. 11.). Wir sehen

also in Abraham den Glauben als religiöses Element, als das Band zwischen ihm und Gote. Abraham gab Gott seinen Glauben, Gott ihm die Verheißung unendlicher Segensfülle. Dieß war Beider Bund: denn es steht ausdrücklich geschrieben: „ich will meinen Bund zwischen mir und dir machen." (Mos. 1, 17. 1 — 4.) Hier fand also durchaus keine sklavische Unterwürfigkeit Statt; sondern freier Gehorsam; und dieser freie Gehorsam ist der Glaube. — Knüpfen wir an diesen Grund des alten Bundes den Grund des neuen an. Als der Engel des Herrn der Maria Unerhörtes verkündigte, und sie über seiner Rede erschrak, sprach sie doch: „ich bin des Herrn Magd, mir geschehe, wie du gesagt hast." Hier sehen wir den Glauben der weiblichen Seele als reine Hingebung, folglich auch aus reinem, aber freiem, Gehorsam. Darum preiset auch Elisabeth, die Gefreundte, des heiligen Geistes voll, (Luc. 1, 41 — 45.) die selig, die da geglaubt hat. Würde sie, zweifelnd, ungläubig, unergeben, von der Kraft des Höchsten überschattet worden seyn und das Heilige geboren haben? Nimmermehr! Durch den Unglauben, welcher Ungehorsam war, hat Ein Weib den Tod in die Welt gebracht: durch den Glauben aber, welcher Gehorsam war, wiederum ein Weib das Leben. Und so finden wir hier wiederum im Glauben das Band zwischen der Seele und Gott.

So wäre ja demnach unsere Aufgabe schon gelöst? Historisch, ja; aber nicht psychologisch; denn was zur Selbsterkenntniß gehört, das muß auch erfahren und erlebt werden, wenigstens, nach deutlich gegebener Nachweisung, erfahren und erlebt werden können.

Aus dem, was wir früherhin (Buch 1. Kap. 3.) über den Glauben als Gemüthsanlage, oder über die

Glaubens-Fähigkeit gesagt haben, geht hervor, daß nur die Bedingungen hervorgerufen werden dürfen, welche den Glauben wirklich erzeugen, damit ihn die Seele in seiner Wesenheit und in seinen Wirkungen erfahre. Denn groß und mächtig sind diese Wirkungen, wie uns hierüber die heilige Schrift zur Gnüge belehrt: und wenn wir sie heutzutage, auch nur in gewissem Maße, und so selten im Leben gewahr werden, so mag wohl die Schuld blos daran liegen, daß es eben am Glauben fehlt. Welches sind also jene Bedingungen? oder: wie kann der Glaube als das Band zwischen der Seele und Gott erfahren werden? und wie äußert sich diese Erfahrung im Bewußtseyn? wie äußert sie sich im Leben selbst? Die Antwort ist sehr einfach: Thue, wie Abraham that, oder wie jene Seele, welche den Heiland gebären sollte. Nun, wie verfuhren Diese? Zu allererst glaubten sie den Erweisen, die Gott von sich gab, oder seiner Offenbarung. Allerdings offenbarte er sich ihnen auf andere Weise als er sich uns offenbart hat. Er hat sich unserm Geiste durch seinen Geist offenbart: Jenen aber offenbarte er sich, als Kindern, durch Auge und Ohr. Er sprach aber zu ihnen in eben der Beziehung wie er zu uns spricht: er sprach zu ihrem Herzen, und verlangte den Glauben, das Vertrauen ihrer Herzen. Vermöge dieses Vertrauens aber verlangte er auch ihren Gehorsam, ganz wie der Vater von den Kindern. Und diesen Gehorsam verlangt er, zusammt dem Vertrauen, auch von uns. Wie glaubten sie also? wie wir es auch sollen: kindlich, mit dem Herzen, kurz: anerkennend. Diese Anerkennung selbst ist schon eine Huldigung, eine Unterwerfung, ein Gehorsam, oder bestimmter: sie ist die erste Regung, der erste Aufschwung, und gleichsam Pendelschwung, zu diesem Allen. Es war dieß auch

das Erste was Abraham that, der auf sein Angesicht fiel; was Maria that, als sie sprach: „ich bin des Herrn Magd.“ Wie kann man aber Gott anerkennen, ohne in ihm den Allmächtigen, den Ewigen und Zuverlässigen anzuerkennen? wie Abraham gleichfalls that. Und wiederum, wie kann man dieß, ohne diese Anerkennung als Vertrauen, als Zuversicht zu äußern? Denn Gott erscheinet nicht ohne Verheißung, und verheißet nicht ohne Erfüllung. Wie denn die heilige Schrift ein fortgehender Beweis hievon ist. So wie demnach die Seele in sich den Act des Glaubens vollzogen hat, welcher erst vollzogen ist, wenn die Gotteszuversicht das Herz durchdringt, so fühlt sie sich auch von der Gottesgewißheit erfüllt: und wenn sie Gott hat, so spricht sie mit jenem frommen Herzen: „Herr, wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde!“ Der Glaube ist also zuerst ein Act, eine Thathandlung des Herzens: Unterwerfung, aber nicht knechtische, sondern freie: er ist eine Hingabe, eine Uebergabe des Herzens, kurz, eine Liebe zu dem, der uns zuvor geliebt hat. Dieser Act bringt in der Seele selbst einen Zustand hervor: denn alles unser Thun ist von Zuständen begleitet; und jenes: „Herr, wenn ich nur dich habe“ deutet auf diesen Zustand: es ist der Zustand der vollkommenen Gnüge, der Seligkeit. Der Glaube ist also zweitens auch ein wirklicher Zustand der Seele. Wir sind nicht mehr allein, wenn wir den Glauben haben: wir sind unseres Bundes-Freundes gewiß in seliger Zuversicht. „Der Glaube ist eine gewisse Zuversicht deß, das man hoffet, (und auch deß, auf den man hoffet*)) und nicht zweifelt an dem, das man nicht siehet.“ Ja, der Zustand des Nicht-Zweifelns ist ein

*) „Spes, confisa Deo, nunquam confusa recedit.“

seliger, ein beruhigter Zustand, ein Zustand des Friedens, der Sicherheit, der Gewißheit. In diesem Zustande ist alle Sorge, alle Furcht, verbannt. Und sind diese nicht die beständigen Quälgeister unseres Lebens? Wie glücklich könnten wir seyn unser ganzes Leben hindurch, wenn uns Sorge und Furcht nicht quälte! Und, siehe da! glaube, o Herz, an Gott, halte die Gottes-Zuversicht fest: und du weißt nicht mehr was Furcht, was Sorge ist; du lebst wie das Kind im Schooße, auf dem Arme, der Mutter. Der Zustand des Glaubens ist ein Zustand der Sicherheit, der Gewißheit, der Festigkeit der Seele, wie der Zustand des Zweifelns gerade das Gegentheil von diesem Allem ist. „Ist Gott mit uns, wer will wider uns seyn?" Hieraus folgt und entwickelt sich sehr viel. Denn der Glaube ist und bleibt nicht blos ein Zustand der Seele, wie er nicht blos ein Act ist: er wächst, er steigert sich, er wird mehr: er wird eine Kraft. Aber wie wird der Glaube zur Kraft? und zu welcher Kraft wird er? Wenn wir uns erinnern und bedenken, daß der volle Glaube ein Gehorchen ist, also ein Thun, nur nicht ein Thun nach eignem, sondern nach Gottes Willen: so ergiebt sich schon hieraus, daß er kein bloßer Zustand seyn oder bleiben kann, sondern nur, daß mit diesem Thun der Zustand verknüpft ist, den wir beschrieben haben, daß aber dieser Zustand, vermöge des Thuns, übergehen kann in Kraft. Er vermag dieß auf doppeltem Wege: auf dem der göttlichen Einrichtung, und auf dem der göttlichen Einwirkung; und beide Wege begegnen sich zu Einem Ziele. Nämlich einmal ist der Herzens-Zustand der Zuversicht, des Vertrauens, auch der des Muthes, und Muth ist an und für sich schon Kraftgefühl: in und mit dem Muthe hat die Seele Kraft. Der Zustand des Zweifels

zerſplittert, lähmt die Kraft: denn er iſt der Zuſtand des Zwieſpalts; hingegen der Zuſtand des Glaubens einiget, bindet, hält die Kraft zuſammen, und erregt, erweckt ſie: denn er iſt der Zuſtand der Einheit, Ganzheit, der volle Lebens-Zuſtand: und das Leben erregt ſich ſelbſt. So wird der Glaube zum ſprudelnden Kraftquell, ſchon vom Herzen aus, dem er einwohnt. Allein mit dem Glauben wohnt dem Herzen noch mehr ein: das Bewußtſeyn des göttlichen Gehorſams Es iſt göttliches Weſen was in dieſem Gehorſame wirkſam iſt: und das göttliche Weſen iſt unüberwindliche Kraft. Der Glaube iſt alſo eine wahre Gottes-kraft, und äußert ſich als ſolche nicht blos in ſeinem Wirken, ſicher, feſt, ohne Wanken, ſondern auch in ſeiner Wirkung, d. h. in ſeinem Gelingen. Dem Glauben gelingt Alles, er irrt nicht, täuſcht ſich nicht, verfehlt nicht ſein Ziel. Daher die großen und mächtigen Thaten, die aus dem Glauben entſprungen ſind. Der Glaube iſt die Kraft der Wunder: denn er iſt die Kraft Gottes. Der Glaube kennt keine Hinderniſſe, keine Schwierigkeiten, er durchdringt, wie der Blitz, den härteſten Widerſtand. Das vom Glauben entzündete Gemüth vermag Thaten zu thun, wie ſie der Apoſtel (Ebr. 11. 33 — 34) beſchreibt, und wie ſie alle Apoſtel, wie ſie die heiligen Männer des alten Bundes thaten. Der Glaube iſt aber auch die Empfänglichkeit des Herzens für die Einwirkung göttlicher Kraft. Denn es iſt nicht zu verkennen, daß der Glaube, wie alle Kraft, eine doppelte Seite, gleichſam einen doppelten Pol hat: einen Empfänglichkeits- und einen Thätigkeits-Pol: Vertrauen und Gehorſam. Beide gehören, wie wir gleich anfangs feſtgeſtellt, weſentlich zum Glauben. Das erſte verlangte der Heiland überall, wo er Wunder verrichten ſollte.

Den Hülfsbedürftigen geschah nach ihrem Glauben. Durch den Glauben wurden die Blinden sehend, die Tauben hörend, die Lahmen gehend, die Aussätzigen rein; und was über alles geht: durch den Glauben werden die Sünder selig. Der Glaube ist die seligmachende Kraft. Daher, was sich dem Glauben widersetzt — und dieß thut der Unglaube, die Herzens-Härtigkeit — auch nicht selig werden kann: denn Unglaube ist Verstocktheit, ist Bosheit. Wie den Glauben der gute Geist, so beseelt den Unglauben der böse. Der Unglaube ist daher nicht etwa etwas Gleichgültiges, nicht etwa eine Verstandes-Sache, sondern eine Sache des Herzens, eben so wie der Glaube keine Sache des Verstandes, sondern lediglich des Herzens ist. Mit dem Glauben geht Gottes-kraft in die Seele ein. Der Glaube ist, von der Einen Seite seiner Bedingung, in der That Gottes Werk, das Werk des Geistes Gottes: denn „der Glaube kommt aus der Predigt," (Rede, Offenbarung, die durch den Geist Gottes geschieht). Wo sich Gott nicht offenbart, da kann auch kein Glaube, kein Thun seines Willens Statt finden; wo Er nicht die Hand zum Bunde reicht, da kann auch kein Bündniß eintreten; und ohne Bündniß keine Vereinigung. Wir kommen also hier nothwendig auf das Frühere zurück: daß der Glaube das religiöse Element sey: denn Religion ist Verbindung. Es ergiebt sich auch aus allem hier Auseinandergesetzten, daß der Glaube in aller Hinsicht sich als das Band zwischen Seele und Gott bewährt. Durch den Glauben tritt Gottes Wille, Gottes Kraft, und Gottes Geist in die Seele ein. Ja, wahrhaft Gottes Geist: denn der Geist ist das Licht, und die Klarheit, und die Erkenntniß: und alle heilige Männer des alten und neuen Bundes waren durch den Geist Gottes erleuchtet. Schon von Abraham finden wir zum öftern erzählt

— früherer Beispiele nicht zu gedenken — daß Gottes Geist über ihm war, daß er sich ihm mittheilte, mit ihm redete. Z. B. 1 Mos. 17. 21. wo es heißt: „Und er hörete auf mit ihm zu reden. Und Gott fuhr auf von Abraham.“ Also gleichsam ein Eingehen, eine Heimsuchung des Geistes war es, was die heiligen, d. h. Gottgeweihten Männer erfuhren. So die Propheten. So die Apostel, als der heilige Geist über sie ausgegossen wurde. Diese Mittheilung des göttlichen Geistes, dieser Eingang desselben in die Seelen, ist freilich denen baarer Unsinn, die außer dem Glauben stehen: aber Denen nur einfältige Wahrheit, denen das Licht des Glaubens leuchtet.

Das Licht des Glaubens! Sehr natürlich für Diejenigen ein höchst anstößiger Ausdruck, die im Glauben nur einen dunkeln, begrifflosen, folglich unklaren Zustand, mit Einem Worte: den Zustand des Mysticismus erblicken; demnach für sie nichts Geringeres als ein Widerspruch in bester Form. Gleichwohl können wir eben nur durch das Licht des Glaubens erkennen, daß der Glaube, und wie er das Band zwischen der Seele und Gott ist. Wir müssen also, nach unserer Art genetisch zu entwickeln, nach besten Kräften aus einander setzen wie der Glaube, den wir bis jetzt nur als Vertrauen (Gottes-Zuversicht) und Gehorsam (Frömmigkeit) kennen, nun auch noch dazu komme, der forschenden Seele ein Licht zu seyn oder zu erzeugen. Die im Glauben Gott-vertrauende und Gott-gehorsame Seele ist zugleich im Zustande reiner Ruhe und reiner Thätigkeit: das erste durch ihr Vertrauen, das letzte durch ihren Gehorsam. Dieser Zustand ist nicht etwa ein Widerspruch, sondern vielmehr der Zustand vollkommener Einigkeit der Seele

mit sich selbst: denn die Ruhe an sich ist Erstarrung, die Thätigkeit an sich ist Auflösung. Jener Zustand aber gleicht dem der Wage — wenn das Bild erlaubt ist — wo das Zünglein derselben mitten inne steht. Es ist der Zustand vollkommener Freiheit; ein wahrhaft göttlicher Zustand; weshalb denn auch während desselben die Seele gleichsam in das Wesen der Gottheit eingetaucht, und dieses Wesens theilhaftig ist *). Kein Wunder, wenn deshalb gesagt wird, daß der Glaube selig mache: denn die Gottheit ist selig. Auch steht es ja einem Jeden frei den Versuch zu machen — so gut wie der Naturforscher sein Experiment — ob dem also sey, wenn wir im Glauben sind. Gewiß ist jeder wahrhaft freie Moment im Leben auch ein seliger; alsdann weiß aber auch die Seele nichts von Furcht und Sorge, von Begierde und Leidenschaft. Tritt hier nicht der Zustand des Glaubens deutlich hervor, wie wir ihn beschrieben? Die Kinder sind meist in diesem Zustande, und alle reinen Seelen, d. h. solche, in denen das Selbst schläft. — Absichtlich haben wir dabei verweilt, wie sich der Zustand des Glaubens innerlich, gleichsam in seiner Mitte, offenbart. Nun wollen wir aber diese Mitte des Glaubens noch nicht verlassen, sondern in der Betrachtung festhalten, weil gerade sie es ist, aus welcher wir das Licht des Glaubens abzuleiten haben. Und dieß geschieht ganz einfach und kurz also: Der Zustand des Glaubens ist, besagter Maßen, der Zustand vollkommener Freiheit, welcher

*) Weshalb der Apostel eine große Wahrheit ausspricht, indem er sagt: „So ihr meidet die sündliche Lust der Welt (Sünde), so werdet ihr theilhaftig werden der göttlichen Natur.“ Wir wissen aber, daß eben der Zustand des Glaubens dem der Sünde entgegengesetzt ist.

sich innerlich, im Gefühle, als Seligkeit offenbart. Allein wir wissen ja auch, daß die Freiheit und der Geist eben so innig verbunden sind als die Freiheit und die Seligkeit. „Wo der Geist ist, da ist Freiheit," sagt die heilige Schrift in ihrer tiefen Psychologie: und wir können demnach füglich den Satz auch umkehren und sagen: wo die Freiheit ist, da ist der Geist. Und so ist es auch: denn haben wir nicht schon gezeigt, daß mit dem Glauben das göttliche Wesen in die Seele einzieht? und ist nicht Gott der Geist selbst? rein und durchaus geistiges Wesen? Nun aber ist der Geist, erwiesener Maßen, das Licht, der Tag des Bewußtseyns und der Erkenntniß. Und hieraus folgern wir, und wie uns dünkt mit vollem Rechte: daß der Zustand des Glaubens, daß der Glaube selbst, Licht-erzeugendes, Licht-offenbarendes Wesen ist, und daß, wer im Glauben lebt, nicht anders als im Lichte leben kann. Daher auch die Ermahnung des Apostels: „Stehet fest im Glauben," und die: „Wandelt im Lichte" ganz gleichbedeutend ist. (Wie wir denn jene heiligen Reden und Ausdrücke alle nur aus ihrer geistigen Mitte, d. h. eben nur aus dem Glauben, verstehen können.) Und so wäre denn der Zustand des Glaubens nichts weniger als ein dunkler, unklarer Zustand. Mystisch ist er allerdings, d. h. seinem Wesen nach verborgen allen Denen, die draußen sind, die sich kümmerlich mit ihren kalten und todten Abstractionen und herzlosen Begriff-Zersplitterungen abquälen: allein für das reine, Gott-vertrauende und Gott-gehorsame Herz, für das Herz, das den Frieden, und die Seligkeit, und die Freiheit des Glaubens schmeckt, ist Alles Licht, so lange dieses Herz nämlich im Glauben fest steht; was freilich die höchste Lebenskunst, oder die wahre Lebenskunst ist: denn sie ist ja nichts ge-

ringeres als die Kunst der Freiheit, die geistige Aequilibristik, die sich aber, mit redlichem Eifer eben so gut erlernen lassen muß als die mechanische, die wir in ihren Meistern so sehr und mit Recht bewundern; obwohl wir durch diese Meisterschaft auf das tiefste beschämt werden, indem wir sehen, wie der Mensch sich um Niedriges so sehr, und um Hohes so wenig bemüht.

Was wäre nun ein Licht ohne Erkenntniß? und wie sollten wir nicht durch das Licht des Geistes, welches der Glaube anzündet, gewahr werden, daß wir nur in dem Glauben und durch ihn in der wahren Lebensmitte stehen? Wohl ist unser Bewußtseyn, der Geist, in uns: das Licht, das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen. Aber so lange die Sünde zwischen uns und den Geist in uns tritt, kann er uns nicht mit seinem reinen Lichte strahlen, nicht uns geben, was er von Oben empfängt. Nur der Glaube, in dem Sinne, in welchem wir ihn kennen gelernt, nimmt die Scheidewand hinweg, die unsere Seele von Gott trennt, und läßt uns in unserm Geiste, wie in einem reinen Spiegel, das Abbild des göttlichen Wesens erkennen: kein todtes Abbild, sondern die Fülle der Gottheit lebendig, also daß wir ihrer Kraft, ihres Lichts und ihrer Liebe theilhaftig werden. Und dieß alles allein durch den Glauben. Es giebt keine andere Brücke über die Kluft, welche die Seele von der Gottheit scheidet, kein anderes Element der Vereinigung als den Glauben, welcher, indem er, besagter Maßen, die Scheidewand zwischen der Seele und Gott niederreißt, dagegen eine andere, ja eine eherne Mauer, aufrichtet zwischen der Seele und der Welt, so daß diese weder mit ihren Lockungen noch mit ihren Schrecken den Frieden der Seele stören

kann, den der Anfänger und Vollender des Glaubens, d. h. der vollkommene Erfüller des Gesetzes, den Seinigen nicht blos verheißen, sondern geschenkt hat und täglich schenkt bis an der Welt Ende.

Der Glaube gleicht dem Schiffe auf dem Meere. Wenn das Fahrzeug gut gebaut ist, fest und dicht, so ist der Schiffende im Trocknen und gesichert; ungeachtet ihn das feuchte, das tobende Element mit seinen Ungeheuern überall umgiebt. Der Glaube trägt mitten durch die gefahrenvolle Welt die Seele ihrer Heimat entgegen. Wie sicher der Glaube das Leben stellt, wie gewiß er uns in der Nähe der göttlichen Hülfe erhält, hat der Heiland auf eine rührende Weise unausgesetzt seinen Jüngern vor Augen gehalten. Seine ganze Arbeit, man möchte sagen, seine ganze Erziehungskunst mit ihnen, lief auf den Glauben hinaus. Glaubenshelden sollten sie werden, um die Welt zu überwinden, um des heiligen Geistes theilhaftig zu werden und das Evangelium, das Wort vom Reiche, verkündigen zu können. Sein ganzer Wirkungskreis war gleichsam eine Werkstatt des Glaubens, für welchen er die Seelen zurichtete wie der Baumeister die Steine für seinen Bau; er selbst des Gebäudes Grund- und Schluß-Stein. Sein Ziel war: durch den Glauben die gefallene Welt der Gottheit wieder zu verbinden. Es gab kein anderes Mittel, kein anderes Band. „Habt Glauben an Gott," war seiner heiligen Lehre Anfang und Ende. Alle seine Werke, seine Wunderthaten, liefen auf die Erweckung des Glaubens hinaus. Er hatte für die Seinigen nur ein einziges Lob: den Glauben; und nur einen einzigen Tadel: die Kleingläubigkeit. „O, ihr Kleingläubigen!" mit diesen Worten faßte er ihre ganze Schwäche zusammen. „Wahrlich, solchen Glauben habe ich in Israel nicht funden,"

war der scharfe Stachel, mit dem er die Trägen antrieb. „Auf diesen Felsen will ich meine Gemeine bauen;“ meinte er damit die Person des Petrus? nein, er meinte damit den Glauben in der Person, die er zu anderer Zeit reichlich über ihre Kleingläubigkeit schalt. „O du Kleingläubiger! warum zweifelst du?“ rief der Meister, als Petrus in der stürmischen Nacht dem auf dem Meere Wandelnden aus dem Schiffe entgegen kommen und die Wellen treten wollte wie festen Boden, aber furchtsam anhub zu sinken und ausrief: „Herr, hilf mir!“ Hier steht es deutlich geschrieben: Nicht-zweifeln ist glauben; und der Glaube ist es, der die Seele über den Wellen der Trübsal aufrecht erhält. „Wenn du glauben könntest!“ ist der herzlichste Wunsch des Heilandes an den Hülfsbedürftigen. „So ihr Glauben habt als ein Senfkorn, so werdet ihr Berge versetzen.“ Der Glaube ist also die Kraft, die alle Hindernisse besiegt, die Kraft, ohne welche die Seele nichts, mit welcher sie Alles vermag. Der Glaube ist die Kraft, welche die Fesseln der Erde löset, und die Seele frei macht, daß sie unaufgehalten ihren Weg zum Himmel verfolge. Im Glauben erhält die Seele die Kraft der Einheit und Ganzheit, der Unversehrtheit und Unverletztheit: der Glaube führt die Seele in den Stand der Unschuld zurück; er heiliget die Seele. Und so ist und bleibt denn der Glaube die Bedingung, unter welcher allein die Seele sich Gott einigen kann; und wir kommen immer wieder darauf zurück, bei jedem Blicke, den wir auf das Wesen und die Kraft des Glaubens werfen, daß er das Band zwischen der Seele und Gott ist. Im Glauben und durch den Glauben macht uns Gott seiner Einwirkungen und Segnungen theilhaftig. Auf den Glauben ist alle Verheißung gelegt. Im Glauben und durch den Glauben wird aber auch

die Seele geläutert und gereiniget; der Glaube entsündiget die Seele; und sie kann nicht eher ihrer Unruhe, ihrer Zerrissenheit entfliehen als bis sie in den Zustand des Glaubens eingetreten ist. Der Glaube, kann man sagen, ist die Universalmedizin für das Menschengeschlecht. Es giebt keine Noth, keinen Schmerz, kein Uebel, was nicht durch den Glauben ausgetilgt würde. „Glaube nur, und du wirst leben."

Und nun erst können wir abnehmen, warum bei der Einrichtung unseres Gemüths so viel Gewicht auf den Glauben gelegt, warum, so zu sagen, die ganze Kraft des Gemüths in der Glaubens-Fähigkeit concentrirt ist. Das allgemeine Lebensmittel für die Erhaltung der Seele, es durfte nicht theuer, nicht schwer zu erhalten und aufzukaufen, nicht mühsam, und nur bei besonderen Anlagen, zu erwerben seyn, wie etwa eine Kunst oder Wissenschaft, z. B. die Philosophie. Es würde schlecht um die Menschheit aussehen, wenn ihr Heil namentlich in der Philosophie bestehen sollte. Nein, das Heilmittel für die erkrankte Menschheit, muß, wie ein geringes Kraut, überall wachsen; oder besser: es muß ohne Mühe eingeathmet werden können, wie die Luft, die uns umgiebt, und die der Balsam unseres Lebens ist. Und ein solches Mittel ist der Glaube. Er wächst im Herzen, er schießt ungepflanzt und ungebaut hervor: wir dürfen ihn nur nicht ausraufen, nicht wegwerfen. Er ist, wie ein anderes Bild sagt, der Schatz, der in unserm eigenen Acker vergraben liegt, und den wir nur heben dürfen. Nichts schweres hat der Heiland vorgeschrieben; es muß den Unmündigen möglich, es muß, wie man sagt, kinderleicht seyn; und in der That fällt auch der Glaube Kindern am leichtesten. Darum „werdet wie die

Kinder!“ Werft Alles weg, alle Furcht, alle Sorge von euch: „alle eure Sorge werfet auf ihn!“ Darauf deuten die inhaltschweren Worte: „Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht.“ Es ist kein anderes, als daß ihr euch eben aller Last entlediget. Und diese Last? sie ist euer so viel besprochenes Selbst. Werft es weg, und ihr stehet mitten in dem freien Elemente des Glaubens, und mit der Freiheit wird euch Alles wiedergeschenkt, was ihr weggeworfen; nur „hänget euer Herz nicht daran,“ sonst seyd ihr wieder aus dem Himmel gefallen, in den euch der Glaube versetzt. Ach, warum glauben wir doch nicht! Warum „widerstreben wir dem heiligen Geiste,“ der im Glauben lebt! Gott will es uns ja leicht machen; das Leben soll uns keine Last, es soll uns eine Wonne seyn. Wir sollen ihm nur vertrauen, nur ihn hören, nur dahin gehen wo zu finden ist was wir suchen. Wir werden zum Glauben gerufen, gezogen, getrieben: unser ganzes Herz ist ein Glaubens-Trieb. Nichts fehlt, als daß wir nur das Selbst von uns werfen, das uns wie ein Mühlstein am Halse hängt. Kurz, das alte:

„Incipe! dimidium facti, qui cepit, habet. Sapere aude!“

paßt ganz auf den Glauben.

Ohne das Vergessen, Verläugnen, Wegwerfen des Selbst, ist der Eintritt in das Gebiet des Glaubens nicht möglich: denn der Glaube ist das Fest-halten an einem Anderen als das Selbst; und dieser Andere, er will eben unser Selbst, er will uns Selbst ganz und gar, um uns zu geben was wir bedürfen, nämlich ihn, den Geber. Alle Glaubenshelden hatten Gott zum Ersatze für ihr Selbst; und sie hatten ihn durch den Glauben. Sie hatten also, anstatt der Ohnmacht ihres

selbstischen, durch und durch bedürftigen Wesens, die Kraft Gottes; anstatt des Täuschungs-, Irrthums-, Betrug-vollen Selbst, das Licht der Wahrheit, die aus Gott stammt und das ganze Leben erleuchtet; anstatt des in der Liebe zum Nichtigen sich selbst verzehrenden und ertödtenden Selbst, die göttliche Liebe, die das Leben selbst ist und sich aus sich selbst zu immer neuem Leben entzündet; kurz, sie waren aus Kranken Gesunde, aus Sklaven Freie, aus Todten Lebendige geworden. Nur nachdem der Glaube vom Herzen Besitz genommen, ist erst die wahre Selbst-Erkenntniß, die vollständige Uebersicht über die ganze natürliche Verderbtheit und Gebrechlichkeit der Seele, ungeachtet aller ihrer Kräfte und Anlagen zu hoher, göttlicher Bestimmung, möglich. Nur vom Standpunkte des Glaubens aus wird uns der ganze Irrgang unseres Lebens, so lange wir noch in unserm Selbst befangen sind, klar. Nur vom Standpunkte des Glaubens aus erfahren wir was Leben ist und daß nur in Gott das Leben ist. Nur vom Standpunkte des Glaubens aus erkennen wir die Wahrheit, und werden in alle Wahrheit geleitet. Der Lichtkreis, den der Glaube um uns wirft, wenn er unsere Seele erfüllt, verscheucht alle Schatten und alles Dunkel des Nichtigen und Vergänglichen, welches die glaubenlose Seele verfinstert, und lehrt uns das Reich des Lichts von der Welt der Finsterniß scheiden und im Lichte sicher wandeln. Die vom Glauben erfüllte Seele ruft mit entschiedener und fester Zuversicht aus: „dein Wort ist meine Leuchte und ein Licht auf meinem Wege;" und: „ob ich schon wandele im finstern Thale, fürchte ich doch kein Unglück: denn du bist bei mir, dein Stecken und Stab tröstet mich." Wie hier die Seele des Psalmisten, so jede Seele, die in den Glauben eingetreten ist. Im Glauben ist jeder Zweifel verschwun-

den, und der Glaube ist das Leben in reiner Gewißheit: denn er ist das Leben in Gott, dem Wahren und Gewissen, dem Zuverlässigen, dem Hort und Heil. Der Glaube bringt Friede und Freude mit sich; wie könnte er anders? da er die Seele mit Gott verbindet. Und so ist der Kreis des Glaubens ein neuer Lebenskreis, der Kreis des wiedergebornen Lebens, das nach allen Richtungen hin seiner Vollendung entgegen geht. Außerhalb dieses Kreises liegt das Treiben der geblendeten, tappenden, auf das Nichts bauenden und „vom Fleische das Fleisch ernstenden" Menge: das Reich des Unglaubens und des Aberglaubens. Von diesen beiden, ihrem Wesen und ihrer Form nach zwar entgegengesetzten, aber ihrem Gehalte, d. h. ihrer Nichtigkeit nach gleichen Elementen des aus der Wahrheit gefallenen Lebens hier nur einige nothwendige Worte, nothwendig, um das Gebiet des Glaubens in seinen Grenzen zu sichern und zu bewahren.

Die ungläubige Seele ist diejenige, die von Gott nichts wissen will. Sie ist, was das Herz anlangt, im Zustande der Verhärtung, was den Verstand angeht, im Zustande der Verfinsterung, und was den Willen betrifft, im Zustande der Verstocktheit. Man kann demnach den Unglauben füglich die Selbst-Verschlossenheit nennen. Daß der Unglaube vom Herzen ausgeht, daß er der höchste Grad der Selbstigkeit, oder die reine Selbstigkeit ist, leidet keinen Zweifel. Er ist daher mit Selbstgnügsamkeit, mit Dünkel und Stolz gepaart, wie der Glaube mit Gottesbedürftigkeit, Hingabe und Demuth. Das selbstische Herz weiset die Regungen des Geistes zurück, die ihm seine Selbständigkeit und Freiheit zu rauben drohen. Und um dieß mit Fug und Recht thun zu können,

erklärt es dieſe Regungen für Täuſchungen der Einbildungskraft, und ihren Inhalt für Schwärmerei. Die Erkenntniß, die aus dem Glauben kommt, nennt der Unglaube Myſticismus, und das Streben, ſie zu verbreiten, Obſcurantismus, ſo wie den Gehorſam des Glaubens, oder die Frömmigkeit: Frömmelei. Auf ſolche Weiſe ſtößt der Unglaube den Glauben von ſich zurück und tritt ihn mit Füßen. Wie aber der Glaube mit der Religion in Eines zuſammenfällt, ſo der Unglaube mit Allem, was nicht Religion iſt, aber doch ſeyn, oder zu ihr führen ſoll, folglich auch mit der Philoſophie. Die Philoſophie kann nicht glauben: ſie würde ſich durch den Glauben ſelbſt vernichten. Hat ſie aber den Glauben nicht, und kann ſie ihn nicht erzeugen — und nur die Offenbarung Gottes ſelbſt erzeugt den Glauben — ſo kann ſie auch nicht zu Gott, d. h. zur Wahrheit führen: denn Gott iſt die Wahrheit.

Wenn wir ſo ſcharf gegen die Philoſophie entſcheiden, ſo geſchieht es nicht um die Thätigkeit des menſchlichen Verſtandes in irgend einer Art von Philoſophie zu entwürdigen — es müßte denn eine ſolche ſeyn, wo er ſich ſelbſt entwürdigte, d. h. eine verſtandloſe; — es geſchieht auch nicht um dem Philoſophirenden den Willen in Bezug auf Wahrheitsforſchung abzuſprechen, ſondern blos um auf den Widerſpruch aufmerkſam zu machen, der nothwendig entſteht, wenn der Weg des Glaubens durch den philoſophiſchen erſetzt oder auch nur gezeigt werden ſoll. Denn die Philoſophie mag den Glauben anerkennen oder nicht, ſo bleibt ſie doch auf jeden Fall außerhalb ſeines Gebietes, iſt ihm fremd, und hat nichts mit ihm gemein. Die Philoſophie mag alſo zu vielen Dingen nütze, ſie mag in der That Welt-Weisheit ſeyn; nur Gottes-Weisheit iſt

ſie nicht: denn dieſe offenbart ſich lediglich durch den Glauben. „Allein, dürfen wir wohl die Philoſophie unter die Rubrik des Unglaubens ſtellen, da ja gerade das Streben der Philoſophie die Wahrheit, folglich Gott iſt?: denn der Unglaube will ja doch von Gott nichts wiſſen, die Philoſophie hingegen gerade durch Wiſſenſchaft von Gott Kunde geben.“ Klingt ſehr ſchön. Aber wir wiſſen von Gott wahrhaft nur durch die Offenbarung, durch welche er uns Sich Selbſt (in ſeinem Sohne) geſchenkt hat. Hat nun die Philoſophie dieſe Offenbarung nicht, ſo hat ſie auch keine Wiſſenſchaft von Gott; hat ſie aber, und benutzt ſie dieſe Offenbarung (wie ſie es täglich mehr und mehr thut;): ſo iſt ihr Wiſſen nicht ihr eigenes, von ihr ſelbſt erzeugtes, ſondern ein geliehenes und nur in ihr Gebiet verpflanztes. Läugnet ſie dieß ab, während ſie doch nur auf dieſe Weiſe zu ihrer Wiſſenſchaft von Gott gelangt iſt: ſo macht ſie ſich ſelbſt zur Urheberin des Glaubens, und verleugnet Gott, wiefern durch ihn allein der Glaube iſt und beſteht; und ſo fällt ihre Wiſſenſchaft, trotz der in ihr enthaltenen Glaubenslehre, dem Unglauben anheim. Dieß geſchieht aber auch in dem Falle, wo ſie ſich aller Lehngüter entſchlägt, und die Wahrheit lediglich durch und aus ſich ſelbſt ſchöpfen will; ein Fall der jetzt ebenfalls an der Tagesordnung iſt. Hier weiſet ſie alles Fremdartige, und folglich auch den Glauben, von ſich zurück: und ſo erklärt ſie ſich hiemit von ſelbſt als im Gebiete des Unglaubens befangen. Kurz, es iſt eben ſo gewiß, daß die Philoſophie nicht glaubt, als daß der Glaube nicht philoſophirt: beide, ein philoſophirender Glaube (Denk-Glaube), wie eine gläubige Philoſophie, vernichten ſich ſelbſt.

Aber wie paſſen denn die oben angegebenen Merkmale des Unglaubens: Herzenshärtigkeit, Verſtandes-

verfinsterung und Willensverstocktheit auf die Philosophie und ihre Geweihten? Sind nicht gerade die schönsten, klarsten, edelsten Seelen von jeher der Philosophie ergeben gewesen? Allerdings. Wir sind aber auch weit entfernt das edle Streben nach Wahrheit, *außerhalb des Glaubens*, für Unglauben zu erklären. Der Glaube muß *dargeboten* aber *verschmähet* worden seyn, wenn wir das Denken und Sinnen, das Dichten und Trachten eines forschenden und strebenden Geistes in das Gebiet des Unglaubens verbannen sollen. Und so erscheint uns denn alle heidnische Philosophie nicht blos unverdammlich, sondern im Gegentheile löblich, ja in einigen ihrer Aufschwünge edel und erhaben, als das Höchste, wozu sich Seelen aufschwingen konnten, die von Gott nichts wußten, als was ihr ahnender Geist ihnen sagte. Allein alle Philosophie, seit der Erscheinung des Weltheilandes, die das Evangelium von sich zurückweiset, und sich selbst ein Evangelium seyn will, oder die gar bestrebt ist, die Kraft des Evangelii zu vernichten und dasselbe des Widerspruchs, d. h. der Undenkbarkeit seiner Begriffe zu zeihen; kurz, eine Philosophie, ein *Wissen*, welches das Höchste zu erfassen vermeint, unabhängig vom Glauben und im Gegensatze gegen denselben: eine solche Philosophie scheuen wir uns nicht als dem Unglauben angehörig und alle seine Merkmale an sich tragend, zu betrachten: denn sie ist eine Frucht der Widerspenstigkeit; und der Unglaube ist die Widerspenstigkeit selbst. Es müßte denn seyn, daß es die Philosophie mit einem *verfälschten* Glauben zu thun hätte, als von welchem sich abzuwenden die Liebe zur Weisheit nicht blos ein volles Recht, sondern auch eine heilige Pflicht hat. Die Liebe zur Weisheit jedoch ist schon der halbe Glaube, und geht den Weg des Glaubens. Auf *intellectuellem* Wege aber, wie die Philosophie will, die sich die Wissen-

schaft der Wissenschaften nennt, kommt die Seele nicht zu Gott. Der Weg zu Gott geht vom Herzen aus, und auf der Straße des Glaubens fort. Es giebt keinen anderen.

Was den Aberglauben betrifft, so ist er eben so sehr dem Glauben entgegengesetzt als der Unglaube, nur von einer andern Seite her, und in anderer Beziehung. Nämlich der Aberglaube ist der von Gott abgefallene Glaube. Die Elemente des Glaubens sind zwar in ihm nicht, wie im Unglauben, ertödtet, aber sie ermangeln des Gegenstandes, der den Glauben zum Glauben macht. Nur die Gottes-Zuversicht und der Gottes-Gehorsam ist Glaube; der Aberglaube aber hat seine Zuversicht auf ein Etwas, und unterwirft sich einem Etwas, das nicht Gott ist, und das er dennoch als eine Macht anerkennt. Es ergiebt sich hieraus, daß der Aberglaube eben so in der Selbstigkeit, oder im unheiligen Wesen seinen Grund hat wie der Unglaube, aber beide unterscheiden sich wie Negatives und Positives, so daß der Unglaube Gott nicht will, der Aberglaube etwas Anderes als Gott. Was will denn nun, oder wonach strebt denn, oder woran hält sich der Aberglaube? (denn das innere Wesen alles Glaubens ist eben ein Fest-halten, ein Hangen;). Genau genommen weiß sich der Aberglaube hierüber selbst keine Rechenschaft zu geben, weil er sich gewöhnlich in solchen Seelen einnistet, die nicht über sich selbst ins Klare gekommen sind. Und dieses Schicksal trifft nicht blos einzelne Seelen, sondern ganze Völker, die nicht vom Geiste Gottes belehrt sind, oder auch solche, bei denen die göttliche Offenbarung und Lehre durch menschliche Zusätze und Verdrehungen verfälscht worden ist. Alle Seelen, und alle Völker, die in der Unbekanntschaft mit Gott

leben, sind eine Beute des Aberglaubens so lange, bis sie, wenn ihnen der Glaube nicht erscheint, dem Unglauben in die Hände fallen. Nicht selten aber auch fallen sie aus dem Unglauben in den Aberglauben zurück, eben weil ihnen das Licht des Glaubens fehlt, das sie allein sicher leiten könnte. Doch wir kehren zu unserer Frage zurück. Woran haftet und hangt der Aberglaube? Die Antwort ist: allezeit am Ungöttlichen, aber am Ungöttlichen als einer Macht: denn ein Höheres, ein Uebermächtiges muß es seyn woran sich aller Glaube hält; allezeit ist es aber eine dunkle Macht, an die sich der Aberglaube hält, eben weil er nicht im Lichte ist. Diese Macht gestaltet sich nun dem Aberglauben in dreifacher Form, je nachdem er sie entweder als ein durchaus Unbestimmtes, oder als ein durchaus Bestimmtes, oder endlich als ein Bestimmendes fest hält. Im ersten Falle entsteht für ihn die Macht des Zufalls, oder das Glück; im zweiten die Macht der Nothwendigkeit, oder das Schicksal; im dritten dämonische Macht. Alle drei Richtungen hat der Aberglaube der Völker bald einzeln, bald in Verbindung verfolgt; und zwar scheint es, als ob die letzte Art am frühesten entstanden sey, die mittlere sich später, die erste am spätesten erzeugt habe: wenigstens finden wir den Dämonismus vorwaltend im Orient, das Fatum bei den Griechen, das Glück bei den Römern. Wir erblicken hier gleichsam die Geschichte des Abfalles in seiner allmählichen Entwickelung und bis zu seiner letzten Tiefe oder Reife. In der Idee des Dämons sind noch beide Elemente des Geistes: Freiheit, Nothwendigkeit, vereiniget; aus der Idee des Schicksals ist das Element der Freiheit herausgefallen; und zuletzt verliert sich auch das Element der Nothwendigkeit, und nur der reine Zufall, gleich-

sam der leere Raum, den die verschwundene Nothwendigkeit gelassen, bleibt übrig. Dieses ist die letzte Grenze im Reiche des Aberglaubens; über diese hinaus liegt die öde Wüste des Unglaubens, das reine Gebiet des zerstörenden Princips. Denn wo noch an das Glück als Macht geglaubt wird, da ist doch noch ein Zusammenhalt: wo aber auch dieser letzte Glaubensfaden reißt, da bricht die Vernichtung des Lebens herein; wie denn zur Zeit des römischen Verfalls der Selbstmord an der Tagesordnung war. Es ist ein übles Zeichen der Zeit, daß wir jetzt ein Aehnliches beobachten; und immer dringender wird die Aufforderung, nicht zu dem Aberglauben, aber wohl zu dem Glauben unserer Väter zurückzukehren, der ihr Trost war in aller Widerwärtigkeit, und ihr Hort in aller Gefahr, und ihre Stütze bei aller Arbeit, und der dieß alles für alle Seelen, die an ihm hangen, auch bleiben wird bis an das Ende der Tage.

Viertes Kapitel.

Das Gebet, als der Eingang der Seele zu Gott.

Ehe wir in den Gegenstand dieses Kapitels eingehen, können wir nicht umhin zu bemerken, daß er nichts weniger als außerhalb des Gebietes der Psychologie liegt, indem das Gebet, wie der Glaube, Erscheinungen des Seelenlebens sind, die demselben nicht etwa künstlicher Weise angebildet werden, als eine Art von Abrichtung, und eben so wenig krankhafter Art sind und von einer Schwäche oder einer Ueberspannung zeugen, welche die gesunde Seele nicht kennt: sondern, daß das Gebet, wie der Glaube, in der innersten Tiefe der Seele ihren Keim und ihre Wurzel haben, bestimmt sich zu der edelsten Blüthe der Seele zu entfalten und die köstlichste Frucht, die Frucht der seligsten Befriedigung zu tragen, oder mit andern Worten, daß das Gebet, wie der Glaube, wahrhaft göttliche Fähigkeiten der Seele sind, ihr geschenkt, um ihr Leben wieder zu dem Lebensquell zurückzuleiten, aus welchem sie entsprungen

ist, und es zur unzertrennlichen Gemeinschaft mit ihrem Schöpfer zurückzuführen. Nur demjenigen kann die psychologische Betrachtung des Gebets als ein der Psychologie fremdes, schwärmerisches, pietistisches, mystisches Ingredienz, oder wohl gar als etwas Lächerliches erscheinen, das den vollen Spott einer über solche Aermlichkeiten erhabenen Ironie verdient, dessen Seele so tief in das Eigenleben versunken ist, daß in ihr jede Ahnung erstorben, daß wir in Gott „leben, weben und sind." Eine Seele aber, in welcher die Saiten der Andacht noch nicht zerrissen sind von den Stürmen der Leidenschaften und vom wilden Gewirre des Weltlebens, sondern die noch empfänglich ist für das Wehen des Geistes Gottes, der sie zum Gebete und zum Glauben erweckt und belebt, wird es nicht blos für natürlich, sondern sogar für unerlaßlich halten, daß in der Selbsterkenntnißlehre dem Gebete, wie dem Glauben, eine besondere, ja eine tief eindringende Betrachtung geschenkt werde, da ja ohne den Blick in diese Tiefen des Seelen-Wesens und Lebens eine gründliche, erschöpfende, vollständige Selbsterkenntniß nicht möglich ist. Wir richten also jetzt unsern Blick, nicht achtend das spöttische Lächeln oder vornehme Bedauern der ohne Gott Selbstständigen und Freien, auf die erhabenste und erhebendste Erscheinung im Seelenleben: auf das Gebet.

Da es allerdings dahin gekommen ist, daß man, hinsichtlich dieses besonderen Erweises der Seelenthätigkeit, sich nicht auf eine allgemeine Erfahrung berufen und nicht einem Jeden gleichsam das Experiment dieses Seelen-Actes zumuthen kann, um daraus über den Grund, das Wesen, das Ziel und die Wirkungen desselben Aufschluß zu erhalten — wie dieß denn mit dem Glauben derselbe Fall ist —: so

wollen wir hier, gerade wie bei dem eben genannten Glauben verfahren, und uns nach historischen Beispielen umsehen, die uns über unsern jetzigen Gegenstand die nöthige Auskunft geben können. Eine Fülle solcher Beispiele finden wir denn nun abermals in unsern heiligen Schriften. Alle durch den Glauben mit Gott Verbundenen finden wir in den verschiedensten Lagen des Lebens, in den verschiedensten Stimmungen der Seele — nur in keiner unheiligen, gottvergessenen, als welche selbst die Möglichkeit des Gebets aufhebt — betend, d. h., wie wir aus ihrem Thun sehen, mit ihren Gedanken und Worten nicht blos, sondern auch mit ihren Gefühlen, mit ihrem gesammten Streben, mit ihrer ganzen Seele, in gerader Richtung zu Gott, als einem Gegenwärtigen, als einem Herrn, Herrscher, Gebieter, und dennoch zugleich als zum nächsten, vertrautesten Freunde, der alle ihre Geheimnisse weiß, an allen warmen Antheil nimmt, und zugleich so weise ist und so mächtig, daß er sie in keinem Falle ohne den nöthigen Rath und ohne die erwünschte Hülfe läßt. So ist das Verhältniß, welches jene gottgeweihten Seelen im Gebete aussprechen. In der That, man kann nicht hieran denken, man kann jene vertrauenden Seelen nicht in ihrem Verfahren verfolgen, ohne zugleich selbst hingezogen zu werden zu ähnlicher Verfahrungs-Weise, zur gleichen Richtung, zur gleichen Hingabe der ganzen Seele im Gebete; so anziehend, so lockend, um nicht zu sagen, so verführerisch, sind solche Beispiele, von Herzen, die in ihrem Gott Alles finden, was sie bedürfen und suchen. Vor allen Gott im Gebete festhaltenden Seelen aber zeichnet sich, als ob dieß seine Virtuosität, die besondere Ausbildung seiner Seele zu heiliger Kunst und Wissenschaft, wenn wir so sagen dürfen, gewesen wäre, der königliche Sän-

ger und schwere Sünder David aus. Hier seht ihr ein wahres, echtes, seine Natur nicht verleugnendes Menschenherz: ein thörichtes und doch die Weisheit liebendes, ein trotziges, und dennoch verzagtes Ding, und ein zerknirschtes, zerschlagenes Wesen, nachdem es in Gottvergessenheit den Kelch der irdischen Lust geleert. Wie es mit seinem Inneren beschaffen ist, er verhehlt es sich nicht, und seinem Freunde nicht, der zugleich sein Schöpfer und Herr, sein Richter und strenger Gebieter ist. Er schüttet sich ganz aus vor ihm, in aller seiner Schwäche, seiner Betrübniß, seinem Jammer über sein sündhaftes Wesen, seiner Straffälligkeit und ihrer Anerkenntniß, und dennoch zugleich im reinsten Vertrauen, in der kindlichsten Zuversicht, in der freudigsten Hoffnung, in dem triumphirendsten Jubel über das nicht umsonst dargebrachte Opfer der Reue. Hier habt ihr, für euch zum Spiegel und zum Troste, die Seele in ihrer wahren, d. h. in ihrer doppelten Gestalt, in ihrem Abfalle und ihrer Rückkehr, in ihrer Niedrigkeit und ihrer Höhe, vor Allem aber in ihrer kindlichen Aufrichtigkeit, und in ihrem grenzenlosen Vertrauen zum Allbarmherzigen. Und darum heißt David der Mann Gottes: nicht, weil er ein Vollendeter, ein Heiliger war, sondern weil er aufrichtig war, ohne Herzens-Falsch, und weil er die Wahrheit liebte, auch wenn sie ihn schuldig sprach. Er war, wie gesagt, ein großer Sünder; und unsere strengen Censoren können sich nicht genug darüber wundern wie Gott, der Heilige, an einem solchen Sündenknechte Geschmack finden konnte. Er war ein Sünder; aber er erkannte es. Tief zerriß die Reue sein Herz; in Thränen zerfloß er über seine Missethat; tief betrübt war er, vor dem Angesichte seines Herrn und Freundes treulos gewesen zu seyn. Aber dieß war nicht etwa immerfort seine Stimmung,

seine Stellung zu Gott. Nein, nicht immer umnachteten die Wolken der Sünde seine Seele: der Versucher hatte nur kurze Zeit Gewalt über ihn, und bald wieder leuchtete Gottes Antlitz über ihn wie die Sonne am wolkenlosen Himmel zur Erde nieder strahlt. Dann prieß er die Vorhöfe, dann prieß er das Haus seines Gottes; — Ausdrücke, in denen überscharfsinnige Erklärer den Tempel, von Menschenhänden gemacht, finden. — Nein, seine Seele war bei Gott zu Hause, sie war eingetreten in sein Heiligthum, sie „schmeckte und sah wie freundlich der Herr ist." Ein feuriger Geist, ein glühendes Herz, der heiligsten wie der sinnlichsten Gefühle fähig, belebte, beherrschte diese ausgezeichnete Seele, in der wir, wie gesagt, die Menschenseele in ihrer ganzen Erhabenheit und Niedrigkeit erblicken. David fiel, aber er richtete sich wieder auf; er trachtete nach dem Bösen, und seufzte aus innerstem Herzen nach dem Guten; er fühlte sich von Grund aus böse: aber er sehnte sich entsündiget zu werden, und wurde entsündiget, und fühlte die Seligkeit der Begnadigung. Und alle diese Zustände spricht er uns so rührend, so aufrichtig, so eindringlich, so erhaben, in seinen Psalmen aus. Diese Psalmen sind nichts als Herzensergießungen zu Gott, seinem Herrn und Freunde, so warm, so innig, so aus der innersten Tiefe der Seele hervorgedrungen, daß die Worte, die sie aussprechen, ein ewiges Leben zu athmen scheinen, daß der Seufzer, der vor drei tausend Jahren sich der Brust entwand, eben in diesem Augenblicke ausgehaucht zu werden scheint. Das ist Gebet! Das ist Leben, Leben der Seele, tiefstes, innerstes, aber zum Höchsten, zum Unendlichen, zum Ewigen, zum Heiligen und Gerechten, aber auch zum Gütigen und Erbarmenden, zum Schöpfer und Herrn und Richter, aber auch

zum Vater und Freunde emporbringendes Leben. Das ist der Geist, und die Seele, und das Leben, und das Wesen des Gebets. Hier liegt es vor uns, wie jeder andere, aus der Natur uns durch die Sinne, entgegentretende Gegenstand unserer Forschung, so daß wir dasselbe auf alle Weise, in allen Beziehungen, betrachten, untersuchen, zergliedern und in seine Elemente auflösen, und so in seiner ganzen Wesenheit in uns aufnehmen können.

Wir haben oben beiläufig bemerkt, daß uns daran gelegen seyn müsse über den Grund, das Wesen, das Ziel, und die Wirkungen des Gebets Aufschluß zu erhalten; und wir können nun füglich diese Punkte festhalten und verfolgen um der Betrachtung über unsern Gegenstand eine natürliche Richtung und erschöpfende Untersuchung zu sichern. Fassen wir zunächst den Grund des Gebets ins Auge. Wir verstehen natürlich darunter den Ort gleichsam, an welchem in der Seele das Gebet entspringt gleich einer Quelle. Denn daß das Gebet ein Seelen-Act sey, bedarf keines weiteren Erweises. Es fragt sich nur, wo dieser Act seinen Ursprung habe: denn es giebt ja der Acte der Seele so mancherlei, wie z. B. den Act des Denkens, den Act des Schaffens und Bildens, den Act des Begehrens, den des Wollens. Wo sollen wir nun den Act des Gebets in der Seele aufsuchen? wo springt seine Quelle? Wo wir auch immer in den heiligen Schriften Gebete vernehmen — am entschiedensten jedoch, gleichsam am zu Tage liegendsten, in den Psalmen Davids —: da sehen wir, daß das Herz betet. Das begehrende, das liebende, das suchende Herz, es ist ja nichts für sich allein, es bedarf ja des gleichen Herzens, es bedarf ja der Theilnahme, der Liebe, des Trostes, der Zusprache, der Hoffnung, der Hülfe; kurz, was bedarf das Herz nicht! Es ruft darum,

es schreiet, es sehnt sich, es richtet sich dahin, woher ihm kommen kann was es wünscht: nach dem Hohen, Mächtigen, Gütigen, Erbarmungsvollen, Gnädigen, kurz, nach dem, der mit Einem Worte Gott heißt. Ein Gebet, nicht an Gott gerichtet, ist ein Unding *); aber eben so ein Gebet das nicht aus dem Herzen kommt. Und doch, wie viele solche Undinge giebt es! Diese gehen uns aber hier durchaus nichts an, sie mögen gelesen oder gesprochen, gemurmelt oder geplärrt werden wo und von wem sie immer wollen. Bleiben wir bei dem gegebenen Beispiele von Davids Gebeten stehen. In jedem Psalm spricht das Herz und nur das Herz. Seine Zustände, seine Gefühle, seine Bedürfnisse, seine Wünsche, seine Betrübniß und Trauer, seine Sehnsucht, seine Hoffnungen, seine Erwartungen, seine gewisse Zuversicht, seine Freude, sein Jubel, sein Entzücken, seine Liebe, seine Verehrung, seine Anbetung des Höchsten, seine innige Verbindung mit Gott, und seine Seligkeit in dieser Verbindung: alles dieß ist das Werk, das Geschäft, das Thun und Treiben des zu Gott gewendeten Herzens, das in dem allerhöchsten Rausche seines Entzückens ausruft die merkwürdigsten, die erhabensten Worte, die je aus einem Menschenherzen gequollen: „Herr, wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde!“ Welche Worte! oder vielmehr, welcher glühende Strom von Liebe und Freude! Nur das Herz kann so sprechen.

---

*) Ein Gebet an die höllischen Mächte läßt sich nicht denken, weil in den Begriff des Gebets der der frommen, heiligen Stimmung eingeschlossen ist. Nur einen Aufruf, eine Aufforderung jener Mächte giebt es, gleich jenem:

„Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo.“

Wenn nun aber nicht zu leugnen iſt, daß das Gebet aus dem Herzen kommt und kommen muß, ſofern es wahres Gebet ſeyn ſoll: ſo iſt es gleichwohl auch nicht zu begreifen, wie es aus dem Herzen kommen kann, gleichſam als ein hier einheimiſches Gewächs, da ja ein jedes Menſchenherz in ſeiner Natürlichkeit vom Selbſt gefeſſelt iſt und durch daſſelbe zur Welt herabgezogen wird, an der es mit voller Neigung hängt. Es müſſen demnach Bedingungen eintreten, welche dieſen natürlichen Hang des Herzens aufheben, der es nur zur Sünde hinab, aber nicht zum Heiligen hinauf zieht. Was ſagt hierüber das Bewußtſeyn? Es ſagt, daß unſer Herz an ſich nicht böſe, daß es nur vom Hange zum Böſen, d. h. zur Selbſtigkeit angeſteckt iſt, und daß, wenn dieſer Hang auf irgend eine Weiſe beſeitiget wird, der Urtrieb des Herzens, der Trieb nach dem Leben, ſeine rechte Richtung nimmt und hinauf zum heiligen und ſeligen Urquell alles Lebens ſtrebt. Haben wir nicht ſchon die Sehnſucht des Herzens nach dem Beſſeren kennen gelernt? liegt ſie nicht in jeder Seele? Gleichwohl bleibt dieſe Sehnſucht unfruchtbar, wenn ſie nicht ihren Gegenſtand findet. Und dieſen findet ſie blos im Glauben. Der Geiſt ſelbſt, der in uns iſt, alſo das Heilige in uns, müht ſich vergeblich, freiet gleichſam ohne Erfolg um unſer Herz, wenn dieſes nicht durch den Glauben, als das Gegengewicht gegen das Selbſt, der Laſt deſſelben entlediget iſt. Auch iſt das Herz, wie wir wiſſen, dem Glauben geneigt, ja ſein innerſtes Weſen iſt Glaube, aber freilich nur ein Glaube, der ſeinen Gegenſtand ſucht, und wenn ihm dieſer nicht gegeben wird, auf Abwege geräth und zum Aberglauben ausartet. Aber in dem, was wir Glauben genannt und als ſolchen dargethan haben, finden wir das Herz ſchon im Be-

ſitze des erſehnten Gegenſtandes, indem derſelbe dem Herzen durch die göttliche Offenbarung gegeben iſt. Das Herz, das durch Gottes Offenbarungsſtrahl zum Glauben geweckt iſt, ſchwingt ſich auch ungehindert zum Geber der Offenbarung und zum Erwecker des Glaubens auf: es betet. Und ſo ſehen wir denn, wie erſt durch den Glauben das Gebet möglich wird. Zwar auch das natürliche Herz betet, kraft ſeines Glaubens, der aber gleichſam ein unbefruchteter, ein roher oder wilder Glaube iſt, nicht vom Geiſte Gottes durchdrungen und geläutert, und nicht auf Himmliſches, ſondern auf Irdiſches gerichtet; wie wir an dem Gebete der Heiden ſehen, deren Götter nur irdiſche Götter ſind, begehrte oder gefürchtete Naturkräfte. Dieſes Gebet iſt mit ſeinem Glauben gleicher Natur: es iſt nicht auf den Gott der Götter gerichtet. Nur der wahre Glaube alſo erzeugt das wahre Gebet. Der Unglaube betet nicht. So wären wir demnach auf den Grund des Gebets gekommen, und hätten denſelben zwar im Herzen, aber nur in dem vom wahren Glauben erfüllten Herzen, gefunden. Der Glaube treibt das Herz zum Gebete, indem er ſelbſt vom Geiſte Gottes dazu getrieben wird: denn der Glaube iſt des heiligen Geiſtes voll.

Was iſt denn nun aber eigentlich das Gebet, oder worinne beſteht das Weſen des Gebets? Blicken wir wieder auf das vorhin dargelegte Beiſpiel in David zurück! Sein ganzes Pſalmenbuch iſt, ſo zu ſagen, ein fortlaufendes Gebet; jeder Pſalm gleichſam nur ein friſcher Odemzug zur fortgeſetzten Rede. Ja, Rede iſt das Gebet, und zwar Rede, nicht ſowohl mit, als zu Gott. Das Gebet iſt keine Wechſelrede, kein Geſpräch, ſondern eine An-rede, und zwar bald ein An-ſuchen, ein An-liegen, eine Bitte; bald ein An-beten,

ein Preiſen und Danken; bald ein Anklagen, nämlich des eigenen ſündigen Herzens vor dem Heiligen, dem Herzenskündiger: kurz, ein Gebet der Reue und Buße; bald wiederum iſt es ein Erguß des von Freude überſtrömenden Herzens, ein Jubel, ein Frohlocken im Angeſichte des Herrn, über ſeine große Güte und Barmherzigkeit. Dieß alles, und weit mehr finden wir in den Pſalmen, überall aber die unmittelbare Rede des Herzens zum lebendigen, zum gegenwärtigen Gott. Denn mit einer bloßen Idee ſpricht man nicht; ſie iſt kein Du zu unſerm Ich; und das vertraulichſte Du iſt es, deſſen ſich der Pſalmiſt gegen ſeinen Schöpfer und Herrn bedient. Und mit Jemand, der nicht gegenwärtig iſt, der uns nicht vor Augen ſteht, redet man auch nicht. Nicht ſichtbar mehr, wie einſt den Patriarchen, erſchien Gott dem Sänger; aber ſeine unſichtbare Nähe fühlte das gotterfüllte Herz; und die Gewißheit ſeines eigenen Lebens war ihm nicht gewiſſer als die wahrhafte und wirkliche Nähe des Allſehenden, Allmächtigen und Allgütigen. Das Gebet iſt alſo eine Rede des Ich zum Du, des Dieners zum Herrn, des Schützlings zum Beſchützer, aber auch des Freundes zum Freunde. Hiedurch nun geht uns für das Weſen des Gebets auch das volle Licht auf. Zwar ſpricht der Pſalmiſt ſelbſt: „Herr, was iſt der Menſch, daß du ſein gedenkeſt, und das Menſchenkind, daß du dich ſein annimmſt;“ allein, wohl dürfen wir hierauf erwiedern: „der Herr hat Großes an uns gethan:“ denn er hat das Angeſicht des Menſchen aufgerichtet, daß er ſich unterfangen darf mit ſeinem Schöpfer zu reden. Zu welcher Höhe iſt die Seele erhoben, welche mit Gott reden darf! Indem ſie mit Gott redet, und dadurch, daß ſie es thut, iſt und wird ſie ſelbſt göttlich; der Hauch ihres Mundes iſt göttlicher Odem:

es ist der Geist Gottes der aus ihr spricht, sie selbst ist in solchem Augenblicke das reine, lautere Gefäß dieses Geistes, aus dem er hervorströmt wie ein heiliger Quell. Also geheiligt ist die betende Seele, und bleibt es so lange sie betet, so lange sie ihr Angesicht nicht von Gottes Angesicht abwendet. Darum heißt es auch: „Betet ohne Unterlaß!“ was eben so viel sagen will als: wendet euren Blick und euer Herz nie ab vom lebendigen, heiligen, gegenwärtigen Gott, sondern bleibet immerdar seine Geweihten. Daher wird auch von den Engeln gesagt, daß sie allezeit Gottes Angesicht schauen. Von Gott abgewendet sind wir Sünder: das Gebet aber ist der wahre Eingang zu Gott, nicht blos ein Aufschwung zu ihm.

Wir haben das Gebet eine Rede genannt. Hieraus folgt nicht, daß es aus einer künstlichen oder wenigstens absichtlichen Zusammensetzung von Worten bestehe, oder bestehen müsse. Die Sprache des Herzens ist oft ganz wortlos, oder löset sich in die einfachsten Gedanken auf, die wie Lichtstrahlen zur Höhe gestiegen sind, noch ehe sie sich in die irdische Hülle der Worte gekleidet haben. Die reine Sprache des Gebets gleicht der der Musik, in welcher Gefühle und Stimmungen der Seele ohne Worte, und dennoch nicht ohne geistigen Gehalt, nicht ohne Ideen, ausgesprochen werden. Schon das erwachende reine, heilige Sehnen des Gemüths nach Gott, schon das wie ein Blitz in der Seele erscheinende Gefühl der Schuld und Reue, der stillen Demüthigung der Seele vor Gott, schon der vom Gefühle der Andacht begleitete Gedanke „Gott“ ist Gebet; kurz, die einfache Richtung des Gemüths und Geistes zu Gott ist schon Gebet. Allerdings spricht auch die Seele in Worten zu Gott, die sich bald mehr bald weni-

ger zur Rede gestalten, wie uns das erhabene „Gebet des Herrn" lehrt, worinne Alles, was die Seele geistiger Weise nur wünschen, begehren, bitten, anerkennen kann, einfach und groß zusammengefaßt ist. Allein obgleich jenes Muster-Gebet durch und durch Idee ist, so gleicht es dennoch mehr der einfachen Rede des Kindes als irgend einer andern, in die wir unsere Gedanken für irdische Zwecke einkleiden.

So viel über das Wesen des Gebets. Wir wenden uns nun zum dritten Punkte der Betrachtung: zum Ziele des Gebets. Wie das Licht die Gegenstände der sichtbaren Welt, so verbindet die Rede die der unsichtbaren: die Seelen und Geister. Jede Rede ist zugleich eine An-rede. In die leere Luft, oder zu seelenlosen Wesen redet Niemand, als entweder absichtlich der Dichter oder bewußtlos der Kranke. Beide jedoch, so sehr sie wie Kraft und Ohnmacht verschieden sind, haben doch das mit dem Kinde gemein, daß sie in der Vorstellung das Lebloſe beleben und das Seelenlose beseelen. Und so schafft sich die Seele, wenn sie spricht, wenigstens durch die Phantasie eine Seele, zu der sie spricht. Wir müssen uns aber wohl hüten, was Dichtung oder Wahn träumen, als Schlüssel für das Geheimniß der Wahrheit zu betrachten. Das Bewußtseyn belehrt uns aus dem Buche der Erfahrung und Beobachtung dessen was wirklich ist, ganz eines Anderen. Das redende Ich setzt stets ein vernehmendes Du voraus; oder vielmehr das Ich ist schon der Gegensatz des Du, es entwickelt sich nur dem Du gegenüber; und wiewohl es das Erste zu seyn scheint, ist es doch nur das Zweite. Das Du ist demnach so gewiß als das Ich, welches erst durch den Reflex des Du entzündet wird: die Mutter ist so gewiß als das Kind, das sich erst durch die Mut-

ter kennen lernt. So ist es auch mit der Seele und Gott. Die Seele denkt sich zuerst und dann Gott; Gott hat aber durch sein Licht zuerst die Seele erhellet. Die Seele sucht Gott im Gebete, wie das Kind die Mutter mit seinem Blicke sucht. Es ist aber um das Suchen der Seele etwas ganz Eigenes. Was die Seele sucht, wenn sie Gott sucht, das hat sie schon erhalten. Indem die Seele Gott sucht, und durch die That ihres Suchens selbst, hat sie ihn schon gefunden: denn sucht sie Gott, so sucht sie nichts Anderes; und sucht sie nichts Anderes, so hat sie Gott: denn nur indem sie etwas Anderes ergreift und festhält, büßt sie Gott ein; nur indem sie sich zum Nichts wendet, hat sie Gott nicht, der Alles ist. Schon durch ihr Suchen Gottes im Gebete geht also die Seele in Gott ein; und wenn das Ziel des Gebets Gott ist, (wie denn das Gebet auf kein anderes Ziel gerichtet ist,) so hat die Seele schon beim Auslaufe das Ziel erreicht: denn ihr erster Aufschwung zum Gebete ist schon ein Eingang in Gott. Wäre dieß nicht, so würde die Seele von Gott getrennt seyn, wie dieß der Fall im gewöhnlichen isolirten Seelenleben ist; ist aber die Seele von Gott getrennt, so ist sie in der Sünde; ist sie aber in der Sünde, so ist sie von Gott abgewendet: abgewendet aber von Gott kann die Seele nicht beten: sondern schon der Augenblick des Entschlusses zum Gebete ist ein Sich-Zuwenden der Seele zu Gott.

Das Gebet hat also ein Ziel, wie alles menschliche Thun, aber mit dem Setzen des Zieles ist auch schon die Erreichung desselben gegeben. Gott läßt sich nicht viel suchen; er ist, so zu sagen, gleich bei der Hand; er wartet nur darauf, daß wir nach ihm greifen, um sich sogleich er-greifen zu lassen. Er

sucht uns, auch wenn wir ihn nicht suchen; es ist als ob er nicht ohne uns leben könnte, als ob Er abhängig von uns wäre, nicht wir von Ihm. So verfährt nur die Liebe. Auch hat er gezeigt, wie er es mit uns meint, indem er uns sich selbst in seinem Sohne gab, so daß wir aus der göttlichen Tiefe (Erniedrigung) die göttliche Höhe ermessen können. Doch dieß nur beiläufig, obschon hier Ein Gedanke fast nothwendig zum andern führt. Aber wesentlich nothwendig ist es, daß wir von dem Begriffe des Ziels, dessen wir uns im Begriffe des Gebets nicht entschlagen können, die Vorstellung eines Zwecks absondern, die man sonst für gleichbedeutend mit jenem ersten Begriffe annimmt. Jeder Zweck ist etwas subjectives, etwas von der Person ausgehendes, ein inneres, mit Freiheit und Absicht vorgestecktes Ziel. So bestimmt nun das Gebet ein Ziel, einen Gegenstand hat, auf dessen Erreichung es gerichtet ist, kurz, so gewiß das Gebet ein objectives (gegenständliches) Streben ist, so wenig ist es eine subjective (vom Selbst ausgehende) Selbstbestimmung, kurz, keine, eine Absicht aussprechende, Handlung, wozu man es so häufig macht. Es ist ein Frevel, wenn man bei dem Gebete eine Absicht hat; das Gebet hat hiedurch seine Reinheit, und hiemit zugleich seine Kraft verloren; es hat sich selbst vernichtet: denn indem es in das Reich der Zwecke eingetreten ist, ist es dem Verstande anheim gefallen, als welcher ja das Vermögen der Zwecke ist; und so hat es denn aufgehört eine Angelegenheit des Herzens zu seyn, und so Wärme wie Gegenständlichkeit verloren, d. h. nichts mehr noch weniger, als seinen ganzen Charakter.

Es wurde so eben der Kraft des Gebets gedacht. Keine Kraft ohne Wirkung. Und so führt uns dieser Gedanke zu dem letzten Punkte unserer

Betrachtung, nämlich zur Auffassung der Wirkung des Gebeths, durch welche es sich ergeben muß ob in der That das Gebeth der Eingang der Seele zu Gott ist. Wenn wir bedenken, wie erwiesen, daß das Gebeth vom Glauben unzertrennlich ist, und wenn wir uns zurückrufen, daß der Glaube eine Kraft, ja eine Gotteskraft ist: so dürfen wir nicht zweifeln, daß sich im Gebethe, schon um des Glaubens willen, eine Gotteskraft entwickeln müsse. Nun ist aber gezeigt worden, daß das Gebeth — es versteht sich, daß nur vom echten Gebethe die Rede ist — nicht blos ein Aufschwung der Seele zu Gott ist, nicht blos die Seele in Gottes Nähe führt, sondern sie wahrhaft mit Gott einiget, indem das Gegentheil, nämlich Trennung der Seele von Gott im Gebethe, undenkbar ist. Ist aber die Seele durch das Gebeth mit Gott geeiniget, so folgt, daß sie auch mit der Kraft Gottes erfüllt werden müsse, auf die Art und in dem Maße wie das Gebeth selbst lebensreicher und kräftiger war. Denn allerdings kann das Gebeth, so aufrichtig, folglich so echt es sey, dennoch in einer Seele, die schon lange dem Göttlichen abgestorben war, und sich nun erst, gleich einem Kranken nach langem Siechthume, wieder zu ihm wendet, nicht gleichsam die Frische, die Lebendigkeit haben wie das Gebeth einer Seele, welche in dem Elemente des Heiligen einheimisch ist. Oder auch das Gebeth einer Seele, die zwar nie ganz abfiel vom Heiligen, aber nur zu oft und zu stark der Macht des Zuges zur Sünde unterlag, es kann nicht in dem Grade zur Gott-Vereinigung führen, wie das Gebeth einer Seele, die immerfort die heilige Weisung beachtet: „Habe Gott vor Augen und im Herzen, und hüte dich, daß du in keine Sünde willigest, noch thuest wider Gottes Gebot.“ Denn wohl bleibt sich Gottes Kraft und Licht und Liebe immer gleich, aber die Seele ist

ſich nicht gleich in der Fähigkeit die Fülle der Gottheit aufzufaſſen, ſobald ihr die Fähigkeit mangelt ſich im reinen Aufſchwunge zum Vater des Lichts zu erheben, oder ſo lange dieſer Aufſchwung noch matt und kraftlos iſt. Wir ſehen aber ab von ſolchen Hinderniſſen eines kräftigen Gebeths, und blicken blos auf die Wirkungen desjenigen, welches ſeine Bedingungen rein erfüllt. Und hier haben wir abermals eine reiche Fundgrube zur Erkenntniß der Wirkungen des Gebeths in unſern heiligen Schriften des alten ſowohl als des neuen Bundes. Die erſte und auffallendſte Wirkung iſt, wo im Gebethe gebeten wird: Erhörung der Bitte. (Daß im Glauben gebeten werden müſſe, verſteht ſich von ſelbſt.) Die Bibel iſt reich an ſolchen Gebeths-Erhörungen, die wir aber, weil ſie zu wundervoll ſind, um ſchwachgläubige Gemüther zu überzeugen, nicht weiter berühren wollen. Eine andere aber, und überall mit dem Gebethe verknüpfte Wirkung iſt der himmliſche Troſt, die göttliche Beruhigung, der Friede und die Freude im heiligen Geiſte bei Unglück und Widerwärtigkeit, ſo wie die Feſtigkeit, ja die Heiterkeit in Trübſalen und Gefahren; als welches alles als Kraft und Wirkung des Gebeths zu betrachten iſt, da es nur erſt mit dem Gebethe in der Seele emporſteigt oder vielmehr ſich in dieſelbe hinabſenkt. Es kann dieß aber nicht die Kraft und Wirkung der zum Gebethe geſammelten Seele ſelbſt ſeyn, denn ſie würde dann bei jeder Sammlung ihrer ſelbſt zu ſich ſelbſt daſſelbe erfahren; was wir auf keine Weiſe geſchehen ſehen: ſondern wir müſſen anerkennen, daß der Act des Gebeths die Seele wirklich und wahrhaft in den Bereich der Gottheit bringt, ſo daß der Reichthum Gottes in die Seele überquillt. So wenigſtens veranlaßt uns der Meiſter im Gebethe, wie in aller Vollkommenheit, über die Wirkungen deſſelben zu denken,

und es nicht etwa als eine leere Pflicht-Abtragung zu betrachten, sondern als das Mittel uns der Gottheit wieder zu einigen, nachdem wir durch die Sünde von ihr geschieden sind. Zwar haben wir schon den Glauben als das Band zwischen der Seele und Gott nachgewiesen; allein der Glaube verhält sich zum Gebethe wie das Seyn zur Thätigkeit. Wie diese beiden das Leben überhaupt begründen, so machen jene beide zusammen erst das göttliche Leben der Seele aus. Aus dem Glauben blüht das Gebeth hervor, wie die Blume aus dem fruchtbaren Schooße der Erde; aber die Blume nur gießet würzigen Duft in den Aether, und nur sie trinkt den Strahl der Sonne. So einiget sich die Seele im Gebethe mit Gott, nachdem durch den Glauben die Möglichkeit dieser Vereinigung gegeben ist. Wir haben diese Einigung ein Eingehen der Seele in Gott genannt: offenbar ein mystischer Ausdruck, das heißt so viel als ein verhaßter, für alle Diejenigen, welche von Gott so fern sind, daß ihnen eine so nahe, so innige Beziehung auf ihn unmöglich dünkt. Allein wir halten einer jeden zweifelnden Seele das: „macht die Probe" entgegen, nachdem wir, wie diese Probe anzustellen, auf sehr einfache, und wie uns scheint, klare Weise gezeigt haben, immer an der Hand der Beobachtung und vor dem Auge des Bewußtseyns fortwandelnd. Aus den Wirkungen also des Gebeths, sagten wir, solle abzunehmen seyn, ob die Seele durch das Gebeth in Gott eingehe. Und diese Wirkungen liegen, so lange als im Glauben gebetet worden, in tausend und aber tausend Seelen zu Tage; und wo sie nicht erfolgt sind, da ist die Schuld nicht dem Gebethe, sondern dem Beter, der nicht gehörig vorbereiteten und zum Gebethe geschickten Seele, zuzuschreiben. Doch wir enthalten uns, in einer Sache mehr zu sagen, die weniger ein Gegen-

ſtand für Worte, als für die That, weniger auf Treue und Glauben anzunehmen, als durch eigene ſtrenge Prüfung und lebendige Erfahrung zu erkennen iſt. Nur Einer Wirkung des Gebeths müſſen wir noch gedenken, weil ſie am nächſten zur Hand liegt, und weil wir ſie jeden Augenblick erfahren können, wo uns um dieſe Erfahrung zu thun iſt. Wir meinen hier die Kraft des Gebeths uns von uns ſelbſt los zu machen, wenn uns die Welt feſſelt und unſere eigene Trägheit und die Macht des Böſen uns gefangen hält und der Reiz zur Sünde uns immer tiefer in die Abwege des Verderbens hinab zu ziehen droht. Wenn wir vergeſſen haben über uns zu wachen, wenn wir die moraliſche Kraft haben einſchlummern laſſen, ſo daß unſer Leben aufgehört hat ein fortgeſetztes Thun, eine klarbewußte Selbſtbeſtimmung zu ſeyn, wenn es zur Beſtimmtwerdung, zur Paſſivität geworden iſt, ſo daß wir uns von dem Momente, von den äußeren Umſtänden und Einflüſſen aller Art, vom Drange der Verhältniſſe oder von den Lockungen der Gelegenheit ziehen, gängeln oder zwingen laſſen: da iſt ein einziger heller Augenblick, wo das Bewußtſeyn, wo der Geiſt in unſere Seele leuchtet, hinreichend uns aus der Tiefe der moraliſchen Erſchlaffung und Kraftloſigkeit und des unſeligen Zuſtandes der Selbſtentzweiung emporzureißen, und in den Aether der Gotteskraft und des Gottesfriedens zu erheben, ſobald wir nur den letzten Reſt unſerer moraliſchen Kraft und des Glaubens, der uns geblieben iſt, anwenden uns zum Gebethe zu ſammeln und auf den Schwingen des Gebeths unſerm Selbſt und Allem, was ihm anhängt und woran es hängt, zu entfliehen. In dem Augenblicke, wo ſich die Seele durch das Gebeth zu Gott wendet, ſind wir von dem Selbſt und der Welt gerettet und in Gottes ſelige Gemeinſchaft verſetzt. Es iſt nicht un-

sere moralische Kraft, die uns aus den Banden befreit, welche uns fesselten: denn sie selbst bedarf der Befreiung, der Wiederbelebung, der Erweckung und Kräftigung; sondern unsere moralische Kraft erhält dieß Alles, sie erhält gleichsam einen neuen Pendelschwung durch die Kraft und Wirkung des Gebets, dieser Rede der Seele zu Gott, durch welche diese von neuem mit dem Quell ihres geistigen Lebens vereiniget wird. Das Gebeth hebt uns in einem Nu heraus aus der Verworrenheit und Befangenheit, in welcher wir schmachteten, und stellt uns auf eine sichere Höhe, auf einen Felsen, auf welchem uns die Wellen, die uns zu verschlingen drohten, und die Ungeheuer der Tiefe nicht erreichen können. Wir erinnern hier wieder an die Psalmen David's, welche den Zustand der Seelennoth und Gefahr, so wie das Wonnegefühl der Rettung und des Sieges durch die Richtung der Seele zu Gott auf das lebendigste und eindringlichste schildern. Eine jede Seele kann täglich, stündlich, augenblicklich Aehnliches erfahren so bald sie will, und durch das Gebeth sicher vor allen Gefahren ihres kostbaren Lebens geborgen werden. Aber es heißt hier: „Lasset uns arbeiten und nicht müde werden." Ein immer erneuertes Gebeth ist nöthig, um uns immerfort in dem reinen Aether des Seelenfriedens und der Seelenheiterkeit zu erhalten, dessen Genuß die Frucht der Wiedervereinigung der Seele mit Gott, des Eingangs der Seele zu Gott durch das Gebeth ist.

Fünftes Kapitel.

Das Leben der Seele in Gott, und das Leben Gottes in der Seele.

Die heutige Welt ist gewohnt den Gegenstand, welchen die Ueberschrift dieses Kapitels benennt, und welcher uns jetzt beschäftigen wird, für den Gipfel des Mysticismus, der Schwärmerei und des Pietismus oder der Frömmelei anzusehen und demgemäß mit Verachtung und Spott zu behandeln. Der Forscher des Seelenlebens aber, wenn es ihm ein Ernst mit der Tiefe seiner Forschung ist, und wenn er aufrichtig und unbefangen zu Werke geht, darf sich durch dergleichen Ansicht und Benehmen nicht abschrecken lassen, sondern er muß mit klarem Blicke und gründlicher Untersuchung sehen was an der Sache ist. Nun wird man zwar, nach allem Vorhergegangenen, namentlich nach den beiden letzten Kapiteln über Glauben und Gebeth, den Verfasser, als eingenommen für den Mysticismus, für befangen in dessen Dunkelheiten und folglich für incompetent ansehen. Man wird sich jedoch hoffentlich auch erinnern,

daß wir Niemanden durch sophistische Declamation und poetische Phantasterei haben verwirren und übertäuben wollen, sondern daß wir überall den geraden Weg des Bewußtseyns gegangen sind und nur das für wahr anerkannt haben, was das Bewußtseyn, und was wir in demselben erfahren und beobachten, als wahr beurkundet, und was sich durch eigene prüfende Versuche am Seelenleben selbst ausmitteln läßt. Und so verfahren wir denn jetzt auf dieselbe Weise, indem wir uns bei der folgenden Auseinandersetzung nur auf das berufen, was wir über das Verhältniß von Seele und Geist überhaupt und über das Verhältniß von Seele und Gott insbesondere, vorzüglich aber zuletzt über Glauben und Gebeth festgestellt haben. Denn was wir jetzt darzulegen gedenken, hat seinen Grund namentlich in der Beschaffenheit und Wirksamkeit des Glaubens und des Gebeths, und ist ohne diese Bedingungen nicht denkbar. Glaube und Gebeth, nicht einzeln, sondern vereiniget und einander in ihrer Wirksamkeit gegenseitig tragend, unterstützend, vollendend, sie sind die Befreier aus dem engen, in Selbst und Welt befangenen, von dem Hange zum Bösen und von der Sünde erfüllten und verunreinigten Leben. Ohne den Glauben und ohne das Gebeth sind uns die Augen verbunden und die Füße gelähmt, daß wir die Welt des Lichts nicht sehen, und daß wir nicht in ihr wandeln. Der Glaube öffnet unsere Augen für das Licht, und das Gebeth beflügelt unsere Schritte, oder vielmehr trägt uns empor auf seinen Schwingen in dieses reine Element, in welchem wir nur Friede und Seligkeit athmen. Es ist nicht Excentricität, nicht Uebertreibung, wenn wir so reden. Es ist der einfache Ausdruck für das, was wir erfahren, wenn wir aus dem täglichen und gewohnten Schwanken, aus der Bedenklichkeit und der Ungewißheit des Lebens, kühn über die Grenze des

Zweifels in das Gebiet des Nicht-Zweifelns eintreten, als wodurch wir auf den Grund und Boden des Glaubens gelangen. Hier einheimisch werden wir bald zum Gebethe erweckt und durch daſſelbe im Glauben befeſtiget und beſtätiget, der uns wiederum zum Gebethe tüchtiger und kräftiger macht. Der Glaube trägt uns (über der Welt), das Gebeth hebt uns (zu Gott empor); ohne den Glauben verſinken wir (in der Welt), ohne das Gebeth ſteigen wir nicht in die Höhe (zu Gott). Dieß iſt das Verhältniß des Glaubens und des Gebeths zur Seele, und man kann hieraus ſehen ob ſich Eines von beiden zum Leben in Gott entbehren laſſe, vorausgeſetzt, daß es ein ſolches giebt. Und es giebt ein ſolches Leben; die Welt mag ſagen was ſie will; und das Selbſt, ſogar des beſſer Belehrten, mag ſich in Stunden der Verſuchung und der Verfinſterung davon abwenden, ſo ſehr es will.

Dieſer wichtige Gegenſtand iſt es, über den wir jetzt unſere nähere Betrachtung anſtellen wollen. Nur durch den Glauben und nur durch das Gebeth iſt das Leben in Gott möglich. Dieß iſt der Satz, den wir nicht ſowohl zu vertheidigen, als vielmehr aus einander zu ſetzen und auszuführen haben. Zu dieſem Ende müſſen wir vor allen Dingen den Begriff eines Lebens in Gott aufſtellen. Was heißt: Leben in Gott? oder, was daſſelbe iſt: göttliches Leben? Die heutige große Welt möchte eben ſo wenig, als ſie geneigt iſt ſich mit Begriffen dieſer Art vertraut zu machen und zu befreunden, und zwar zunächſt eben aus dieſem Grunde, im Stande ſeyn uns praktiſche Belege für den Gegenſtand zu geben, um deſſen Erkenntniß wir hier bemüht ſind: denn über das praktiſche Leben und ſeine Beſchaffenheiten kann nur dieſes Leben ſelbſt

Rechenschaft und Kunde geben. Wir wenden uns daher wieder zu unsern heiligen Schriften und der in ihnen enthaltenen Geschichten, wo wir durch alle Zeiten fortlaufende Beispiele eines göttlichen Lebens finden. So verschieden sich auch dasselbe nach der Verschiedenheit der Individuen gestaltete, so kommt doch dasselbe in Allen darin überein, daß es ein Leben nicht nach dem eigenen Willen, sondern nach dem göttlichen Willen, oder nach den göttlichen Geboten, kurz, daß es ein frommes, die Sünde fliehendes Leben war. Ein solches Leben finden wir z. B. in Joseph, dem Sohne Jacobs des Patriarchen, dessen Worte: „wie sollte ich ein solch groß Uebel thun und wider meinen Gott sündigen," noch heute, nach tausenden von Jahren, in göttlicher Lebendigkeit vor uns stehen. Ein solches Leben war das in den heiligen Schriften namhaft gemachte der frommen Männer vor, zu, und nach der Zeit der Patriarchen, zur Zeit der Propheten, bis auf den letzten derselben, der dem Heilande voranging und ihn verkündigte, indem er zugleich gestand, daß er nicht werth sey, die Schuhriemen desselben aufzulösen. Dieses göttliche Ideal selbst aber, welches von sich sagen konnte: „ich und der Vater sind Eins", steht als das ewig unerreichbare, vollendete Muster eines göttlichen Lebens, oder des Lebens in Gott vor uns da. „Er war ein Mensch wie Andere, nur ohne Sünde." Dieß ist es, was den Charakter des Lebens in Gott, des heiligen Sinnes und Wandels darstellt. „Welcher unter euch kann mich einer Sünde zeihen?" konnte Jesus mit Fug und Recht sagen; und wenn wir auf dieses göttliche Vorbild hinblicken und dasselbe Zug vor Zug betrachten, so finden wir auch, daß sich in jedem seiner Worte, in jeder seiner Handlungen vollkommene Heiligkeit ausspricht, und, wir wollen hinzusetzen: die reinste göttliche Liebe. Daher heißt es auch: „ja-

get nach der Heiligung, ohne welche kann Niemand den Herrn sehen;" und: „Strebet nach der Liebe." — „Wenn ich mit Menschen- und mit Engelzungen redete, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz, oder eine klingende Schelle." Die Liebe: das ist Gottes Wille. „Die Liebe bedecket auch der Sünden Menge." Nicht als ob wir sündigen dürften, wenn wir nur die Liebe hätten, sondern daß die Liebe des Göttlichen höchster Inbegriff ist. Die Liebe schließet den Haß aus; aller Haß aber stammt aus der Selbstigkeit. Daher, wo die Liebe ist, ist die Selbstigkeit überwunden. Das Leben in der Liebe ist das Leben in Gott. Zu diesem Leben führt der Glaube und das Gebeth. Denn immerdar lauern die Feinde auf uns, die uns zu Feinden Gottes machen, und nur durch Gebeth und Glauben bezwungen werden können. „Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott: denn Gott ist die Liebe." Von dieser Liebe hat der, der noch in seinem Selbst steht, keinen Begriff: aber der Glaube, der das Selbst aufhebt, führt auch zugleich die Liebe in die Seele ein. Nun aber, worin besteht denn das Wesen dieser Liebe? Ein heiliger Griffel hat es uns in den deutlichsten, in unauslöschlichen Zügen gezeichnet: „Die Liebe ist langmüthig und freundlich; die Liebe eifert nicht; die Liebe treibet nicht Muthwillen; sie blähet sich nicht; sie stellet sich nicht ungeberdig; sie suchet nicht das Ihre; sie lässet sich nicht erbittern; sie trachtet nicht nach Schaden; sie freuet sich nicht der Ungerechtigkeit, sie freut sich aber der Wahrheit; sie verträgt alles; sie glaubt alles; sie hoffet alles; sie duldet alles." Hier sehen wir das reine, erhabene, vollendete Bild einer Seele, die in Gott lebt. Die Seele, die in der Liebe lebt, kennt keine Empfindlichkeit, keine Schärfe, keine Bitterkeit, wenn

ihr die Schwächen, die Verkehrtheiten, ja die Verletzungen, die Anfeindungen Anderer begegnen; sie vergilt nicht Gleiches mit Gleichem; sie haßt nicht, wenn sie gehaßt, sie verfolgt nicht, wenn sie verfolgt wird; sie wird nicht finster und grämlich, wenn Andere ihr in den Weg treten und ihren Absichten entgegenwirken. Die Seele, in welcher die Liebe ist, fördert geduldig ihr Werk und hat Nachsicht mit den Versehen, mit den Vergehungen der falsch oder anders Gesinnten; sie brauset nicht leidenschaftlich auf; die Ruhe der Besonnenheit verläßt sie nicht. Die Seele, in welcher die Liebe ist, fördert auch das Werk der Liebe: die Veredlung, die Beglückung Alles dessen, was in ihrem Kreise liegt; und was diesem Zwecke fremd ist, müßiges Spiel mit Zeit und Leben, weiset sie von sich ab. Die Seele, in welcher die Liebe ist, oder die in der Liebe lebt, kennt keinen Stolz, keinen Hochmuth, keinen Uebermuth, kein sich Erheben über Andere, kein Prahlen mit ihren Vorzügen: sie ist die Anspruchlosigkeit, die Bescheidenheit, die Demuth selbst. Die Seele, die in der Liebe lebt, wenn ihr ein Uebel widerfährt, wenn ihr liebstes Gut ihr entrissen wird, wenn ihre Erwartungen, ihre Hoffnungen scheitern, sie geräth nicht außer sich, sie verwünscht nicht ihr Daseyn, sie stürzt sich nicht in den Abgrund der Verzweiflung, sie hadert nicht mit Gott und seiner Vorsehung: sie behauptet sich in ruhiger Gelassenheit, in himmlischer Geduld. Die Seele, welche in der Liebe lebt, kennt den Eigennutz nicht, will nichts für sich gewinnen und genießen: sie lebt, sie sorgt, sie wirkt nur für Andere mit Aufopferung ihrer selbst. Die Seele, die in der Liebe lebt, läßt sich durch kein gehässiges Betragen, durch keine Beschimpfung, keine Beleidigung zu Zorn, zu Haß, zu Rache reizen: sie vergiebt. Die Seele, die in der Liebe lebt, fördert nur das Gute, stört keine fremden Zwecke, wenn sie

nicht verderblich sind, hat keine Freude daran, wenn es Andern übel ergeht, auch wenn sie es verdient haben; aber wenn es Andern wohl geht, auch ohne ihr Verdienst und Würdigkeit, das ist ihr angenehm; sie freuet sich in fremdes Glück hinein. Ueber alles aber freuet sie sich, wenn sie gewahr wird, wie das Gute trotz aller Hindernisse siegt. Dieß ist ihr schönster Genuß. Die Seele, welche in der Liebe lebt, trägt, was ihr aufgelegt wird, ergiebt sich nicht der Zweifelsucht, verzagt nicht, auch bei den übelsten Aussichten, sondern „hoffet, auch da, wo nichts zu hoffen ist"; und nichts kann sie ihrer reinen Gottergebenheit entreißen.

„Was für eine Schilderung ist das! Hier ist ja geradezu eine Reihe von Unmöglichkeiten aufgestellt!" Und doch ist es nur der reine Ausdruck der Selbst-Entäußerung, das heißt eben: der Liebe. Denn das ist der Charakter der Liebe, daß sie nichts für sich hat und haben will, sondern Alles dem Andern hingiebt. In dieser Selbst-Hingabe besteht das göttliche Wesen der Liebe, welches, von Seiten Gottes, wenn es sich schon in der Schöpfung kund thut, in der Erlösung wo möglich noch herrlicher hervortritt; und schon darum ist es frevelhaft, nicht an eine Erlösung zu glauben, weil dieß einen Mangel an Liebe in Gott voraussetzen heißt, der sich eben nur durch Liebe am herrlichsten offenbart. Ein Gott ohne Liebe zu seinen Geschöpfen ist ein vollkommenes Wesen ohne Vollkommenheit; und eine Liebe, die nicht Selbst-Entäußerung ist und auf ihren Gegenstand übergeht, die sich folglich ihren Gegenständen nicht kund giebt, nicht offenbart als Liebe, ist keine. Die rechte Offenbarung ist also die, daß sich Gott der sündigen Welt giebt, schenkt und sie dadurch mit seiner eigenen Fülle beseliget. Daß Christus für die Sünder starb: das ist die Liebe Gottes. Und so sollen wir denn auch für ihn sterben, d. h. unser Selbst entäußern, es ihm

schenken, d. h. ihn lieben, und unsere Liebe dadurch beweisen, daß wir lieben, was er liebt: unsere Brüder, in aller ihrer Unvollkommenheit. „Segnet, die euch fluchen; thut wohl denen, die euch hassen; bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen.“ Dieß ist mit wenigen Worten die Summe alles dessen, was der Apostel vom Charakter der Liebe sagt; und sollen wir es noch kürzer ausdrücken: dieß ist das Leben der Seele in Gott.

Und so wären wir denn allerdings zu einem Begriffe des Lebens der Seele in Gott gelangt; aber in diesem Begriffe liegt auch zugleich die Schwierigkeit, um nicht mit den Gegnern zu sagen, die Unmöglichkeit, dieser Aufgabe unseres Seelenlebens Gnüge zu leisten. Wir möchten daher wohl mit den Schülern des Meisters selbst ausrufen: „Wer kann denn selig werden?“ denn freilich ist nur in der Liebe Seligkeit. Und dennoch ist es uns nicht nur möglich, sondern sogar leicht gemacht worden, diese erste und höchste Lebensaufgabe zu lösen; und wir haben uns eben anheischig gemacht, das wie? hiervon zu zeigen. Nämlich es wurde oben behauptet: „Nur durch den Glauben und nur durch das Gebeth ist das Leben in Gott möglich.“ Jetzt, da wir wissen, worin das Leben in Gott besteht, haben wir nur darzuthun, wie Glaube und Gebeth die Liebe erzeugen, zum Wachsthum und zur Reife bringen. Zunächst ist der Glaube in seiner Wirksamkeit zu betrachten. Die Seele, welche den Glauben in sich aufgenommen hat, ist somit wahrhaft in ein neues Lebens-Element eingetreten. Der Glaube verschließt alle Pforten des Zweifels: denn er ist, schon im Augenblicke seines Erwachens das Nichtzweifeln selbst. Der Glaube ist also ein Zustand, oder geradezu der Zustand, der Gewißheit. Der Glaube kennt keine Schwierigkeiten, keine Hindernisse, keine Unmöglichkeiten, sondern er fährt, wie der Blitz, überall durch

nach seinem Ziele hin. Daher sind also vor dem Glauben, und vor der Seele, die im Glauben lebt, alle Wege geebnet; und was die Menschen auf der glaubensleeren Fläche des Lebens beunruhiget und in Furcht und Sorge aller Art erhält und ihre Kraft und ihr ganzes Leben so häufig lähmt und den frischen Muth erstickt, das kennt der Glaube nicht, das ist und bleibt ihm fremd, das bewegt und erschüttert ihn nicht, sondern er steht fest und schreitet gerade fort auf seiner Bahn ohne zur Linken und zur Rechten zu sehen und sich durch Bedenklichkeiten aufzuhalten. Woher denn aber dem Glauben diese Sicherheit, diese Zuverlässigkeit, diese Gewißheit? Wir wissen es: aus seinem ersten Elemente, ohne welches er nicht denkbar ist: aus der Gotteszuversicht. Der Glaube baut nicht auf sich, er ist kein Selbstvertrauen der Seele, sondern er baut auf Gott; und „bei Gott ist kein Ding unmöglich." Ohne die Gotteszuversicht ist der Glaube in der Seele vernichtet, und er lebt nur so lange in ihr, als die Gotteszuversicht in ihr lebt. Mit dieser aber vermag er, oder vielmehr vermag diese selbst Alles, was nur immer in Gott und mit Gott gedacht und gewollt wird: denn es ist schon dafür gesorgt, daß auf diese Weise nichts Unrechtes, nichts Unweises, nichts Unausführbares gedacht und gewollt und folglich auch gethan werde. Im Glauben ist die Seele, wir wissen es, Gott-verbunden: es ist keine Trennung, keine Scheidewand, keine Kluft zwischen ihr und Gott. Diese Kluft entsteht nur durch die Sünde; und die Seele sündiget daher nicht, so lange sie im Glauben lebt: sie ist dem Elemente der Sünde entrückt. Und daher ist der Glaube wahrhaft ein neues Lebens-Element: das Element des heiligen Lebens, des Lebens in Gott. Daher ist mit dem Glauben, wie wir schon früher gesagt, auch die Liebe gegeben: sie dringt aus ihm hervor, wie die Blume aus der

Knospe. Der Glaube ist gleich bei seinem Entstehen die ihrer selbst noch nicht bewußte Liebe; allein nicht lange dauert es, so kommt er auch als Liebe zum Bewußtseyn. Mit dem Glauben hast du also auch schon die Liebe, die du suchst, o Seele; und du brauchst nicht zu sorgen, woher sie dir kommen soll. Wie leicht ist dir der Weg gemacht! Du darfst dich nur Gott übergeben, nur ihm dich überlassen, dich nur auf ihn verlassen, ihm rücksichtslos vertrauen: und er macht, daß wirklich wird, was dir, für dich allein, unmöglich ist: denn ihm verbunden, lebst du auch in seinem Elemente; und dieß ist die Liebe. Deine Hingabe an ihn ist die Verzichtleistung auf dein sündiges Wesen: und dadurch selbst und sogleich bist du gereiniget, geläutert und zur Liebe geschickt gemacht. Die Fesseln die dich drückten, sind gelöst, deine moralische Kraft ist frei und nimmt ihren Aufflug ungehemmt in das Reich des Guten, des Vollkommenen, des Heiligen, dem sie angehört, aus dem sie stammt, zu dem sie sich zurücksehnt. Dieß ist es, was du nöthig hattest und was der Glaube dir leistet: die Fesselfreiheit. Das Reich der Freiheit ist auch das Reich der Liebe: denn es ist das Reich des guten Geistes; und dieser ist die Liebe. Aber eben darum ist die entfesselte moralische Kraft nichts weniger als eine ungebundene Kraft; im Gegentheil, sie ist, wie wir ebenfalls wissen, das zweite Element des Glaubens: der freie Gehorsam. Welche andere Richtung könnte der freie Gehorsam nehmen, als welche die Gotteszuversicht ihm anweiset? welche andere, als die Richtung der Liebe? Und so wirken denn beide Elemente des Glaubens nach Einem Zielpunkte hin: nach dem Leben in Gott. Wir würden uns aber sehr irren, wenn wir dieses Leben in Gott, oder in der Liebe für ein passives Schwelgen in süßen Gefühlen, oder in Träumen der Phantasie halten wollten. Nein! es

hat nichts weniger als einen negativen und paſſiven Charakter, ſondern im Gegentheile einen höchſt poſitiven und activen. Die Liebe, die hier gemeint iſt, iſt die reinſte That, iſt nur That, kein bloßer Trieb, noch weit weniger urſprünglich ein bloßes Gefühl, obwohl das Gefühl des Friedens und der Freude, der innigſten Herzenszufriedenheit, ja einer wahren Seligkeit der ſtete Begleiter dieſer That iſt. Selbſt-Verleugnung! Selbſt-Hingabe an das Rechte, Wahre, Gute, Vollkommene, Heilige, kurz, an Gott! Es giebt keine größere Heldenthat, kein größeres Heldenthum! Dieſe That, dieſes fortgeſetzte Thun verlangt den vollſten Aufwand der moraliſchen Kraft, verlangt unausgeſetzte Wachſamkeit über das Princip aller Feſtigkeit und Gewißheit, über den Glauben. Daher auch die eindringliche Ermahnung: „ſtehet feſt im Glauben!“ Denn der Glaube, wie wir ſchon anderswo angedeutet, gleicht dem Kreiſe, welchen der Zauberer um ſich gezogen hat, und der ihn vor der feindſeligen Gewalt der Geiſter ſichert, die er an ſeinen Dienſt bannte. Die Geiſter, die dem Glauben dienen, ſind die geſammten in das Leben gelegten Kräfte, welche alle zum Dienſte der Einen, der moraliſchen Kraft zuſammengehalten werden, ſo lange ſie der Glaube, der ſelbſt die Kraft der Einheit iſt, (weil das Gegentheil alles Zwieſpalts) zur Einheit verknüpft. Biſt du in der Stunde der Verſuchung aus dem Glauben gefallen, ſo geräth deine moraliſche Kraft wieder in Feſſeln, die Macht des Böſen überwältiget dich, und du ſinkſt aus dem Elemente der Freiheit in die ſchmähliche Knechtſchaft der Sünde zurück, in welcher ſo viele Seelen leben, und welcher ſelbſt der Beſte nicht entgehen kann, wenn er nicht über ſich wacht und das heilige Gut, den Schatz ſeines Herzens, die heilſame Einheit feſthält, welche die Ungeſchiedenheit der Seele und Gottes, das Band zwiſchen Seele und Gott, kurz,

der Glaube ist. Wir haben aber einen Wächter über den Glauben; und dieser ist das Gebeth. Darum wird auch das Gebeth in jener heiligen Stelle: „Wachet und betet, daß ihr nicht in Anfechtung fallet", der Wachsamkeit beigegeben, und damit die Beziehung angedeutet, welche das Gebeth auf die Wachsamkeit hat. Wenn der Glaube der Erzeuger der Liebe ist, so ist das Gebeth ihr Erzieher. Wie kann es anders seyn, da die Seele durch das Gebeth in Gott eingeht. Eine Seele, die sich des Gebethes schämt, oder die das Gebeth flieht, will auch nichts von Gott und seiner Gemeinschaft wissen: denn das Gebeth unterhält die stete Gemeinschaft mit Gott. Keine Versuchung zur Sünde ist so groß, daß sie nicht durch das Gebeth gedämpft und verscheucht werden könnte. Das Gebeth erhält in uns das Bewußtseyn der Gegenwart und der schützenden Leitung Gottes, und stärkt demnach den Glauben, welcher wiederum seinerseits die Seele zum Gebeth erweckt. Beide entzünden gleichsam einander gegenseitig, und unterhalten so das heilige Feuer der Liebe auf dem Altare des Herzens. Und so wird das Leben der Seele in Gott durch Gebeth und Glauben immer rege und wach erhalten, und die Seele wird durch diese beiden gottgesandten Begleiter ihrer Vollendung, ihrem Heile immer näher und näher zugeführt. Welches das war, was wir zu zeigen hatten.

Wohl euch, ihr geläuterten, vom Selbst geschiedenen, zum Leben in Gott eingegangenen Seelen! ihr seid im Hafen! die Stürme des Lebens vermögen nichts mehr über euch! Mögen die, welche draußen sind, mit Spott und Verachtung auf euch blicken, mögen sie euch Pietisten und Frömmler schelten. Die echte Frömmigkeit ist der Seele schönster Schmuck. Nach welchem herrlicheren Ziele könnte sie auch streben, als nach diesem, auf welches der höchste Preis, Gott selbst, gesetzt ist. In wem auch nur von Zeit zu Zeit, auch nur auf kurze Augenblicke, der Sonnenstrahl der

Liebe aufgegangen ist, der fragt nach keinem Beweise vom Daseyn Gottes: er weiß, so gewiß als seine Seele lebt, daß ein Gott lebt, daß Gott die Liebe ist und daß diese Liebe in ihm selbst von sich selbst zeugt. Auch fragt er nicht nach menschlicher Klügelei, die Gott in ihrem Gedankennetze zu fangen vermeint. Er weiß, so gewiß als seine Seele lebt, daß keine Weisheit dieser Welt zur Gottesgemeinschaft gelangen kann, daß der Weg zu Gott nicht der Weg des Verstandes ist, der Gott blos erdenken will, sondern lediglich der Weg des Herzens, in welchem der Glaube entzündet ist und die Liebe. Denn nur der Liebe einiget sich die Liebe. Er weiß so gewiß als seine Seele lebt, daß er im kindlichen Gebethe den Vater findet, und, wenn er den Willen dieses Vaters thut, daß dieser zu ihm kommt und Wohnung bei ihm macht, sammt dem Sohne und dem heiligen Geiste. Ein Aergerniß und eine Thorheit für Die, in denen der Glaube erstorben oder nie zum Leben erwacht ist. Gleichwohl sind wir genöthiget, auf die Gefahr hin das Anathema des crassesten Mysticismus über uns aussprechen zu hören, wie wir bis hieher das Leben der Seele in Gott betrachtet haben, auch einen Blick auf das Leben Gottes in der Seele zu werfen.

Zuförderst sollten wir wohl die Bedenklichkeiten Derer heben, denen das Einwohnen Gottes in der Seele nicht sowohl unbegreiflich, als vielmehr unmöglich scheint; wenn wir nur überhaupt hoffen könnten, daß sie uns anhörten. Inzwischen wollen wir wenigstens thun, als würden wir gehört, und bemerken deshalb Folgendes. Der Gedanke eines Schöpfer-Einwohnens in der Menschenseele verliert sein auffallendes Ansehen, wenn wir bedenken, daß ja die ganze Schöpfung Gottes voll ist und seyn muß, indem sie, nicht von Gottes Kraft getragen und angeregt, und nicht von seiner Weisheit geordnet und eingerichtet, untergehen müßte: denn in der That ist die Kraft und Gesetzlich-

keit der Natur nicht ihr, sondern Gottes Werk. Allein man kann sagen, dieses Einwohnen sey doch immer nur ein mittelbares, kein wesentliches. Wir fragen aber, ob man sich in Gott etwas Unwesentliches denken könne? Wenn wir auch nicht begreifen, wie er seiner Schöpfung einwohnt, so können wir doch auch nicht behaupten, daß sie von ihm verlassen, sich und ihrem Gange selbst überlassen sey, wie ein Uhrwerk: denn Gott hört ja nie auf Schöpfer zu seyn, und, wie aus sich heraus, zu sich heran zu schaffen; und wenn wir ihm die Schöpferliebe nicht absprechen können, so dürfen wir auch vor dem Gedanken nicht zurückschrecken, daß er mit seinen Geschöpfen, wenigstens mit solchen, die er zu seinem Bilde geschaffen, in einiger Berührung und Verbindung stehe. Allein auf solche Ansichten will man sich nicht einlassen. Man meint, von solchen Dingen, wie überhaupt vom göttlichen Wesen, lasse sich nichts wissen, hier sey der menschliche Verstand an seiner Grenze, und man thue wohl, sich in dergleichen Speculationen gar nicht einzulassen, da sie zu nichts führen. Jedoch mit Erlaubniß dieser Behutsamen sey es gesagt, daß hier gar nicht von einer Verstandesspeculation, sondern von einer Herzensangelegenheit die Rede ist: denn es kann einer lebendigen Seele, welcher es eben um ihr Leben, um ihr Bestehen zu thun ist, und die nicht so schlecht mit ihrem Kapital gewirthschaftet hat, daß sie sich den Untergang wünschen muß, nicht gleichgültig seyn, ob ihr Schöpfer ein liebender Vater ist, der sich um sie bekümmert, wie der Vater um sein Kind, oder ob derselbe nur ein spielender Dichtergeist ist, oder gar ein spielender Zufall, der ein Ding, das man Seele nennt, nur so schafft wie der Knabe seine Seifenblasen. Nein, ein Vaterherz in der Schöpfung zu wissen, ist ein zu beruhigender Gedanke, als daß man ihn fallen lassen sollte, wenn man sich überzeugen kann, daß er mehr ist, als Phan-

taſiespiel. Nur ein ausgebranntes, ein erſtorbenes Herz, oder ein in der Eitelkeit des Weltlebens verſunkenes, fragt nicht nach einem Vater im Himmel, und findet eine Hinneigung zu ſeinen Kindern eben ſo unnatürlich, als von Seiten der Seele eine Verbindung mit einem Weſen, das ihr ganz fremd iſt. Aber einer Seele, die ſich bewußt iſt, nicht bloßer Verſtand, bloßes Vorſtellungsvermögen zu ſeyn, ſondern die nach dem Leben aus dem Urborn des Lebens dürſtet, kann eine ſolche Gleichgültigkeit über das Höchſte nicht genügen: ſie fragt nach einer Liebe von Oben, die ſich finden laſſe, wenn ſie geſucht wird, nach einem Licht von Oben, das ihr leuchte im dunkeln Erdenleben, nach einer Kraft von Oben, die ſie ſtütze und belebe, wenn ſie in Erden-Angſt und Noth verzagen will; kurz, ſie fragt nach einem Gott, der nicht fern von ihr ſey, der ſich ihr nahe, wenn ſie ihm naht, der ſie ſättige mit ſeiner Fülle, wenn ſie nach ihm hungert und dürſtet, der Wohnung bei ihr mache, wenn ſie ihm die Stätte bereitet, der in ihr lebe, wenn ſie in ihm lebt. Freilich muß die Seele in Gott leben, wenn Gott in ihr leben ſoll, wenn ſie ſoll „ſehen und ſchmekken, wie freundlich der Herr iſt.“ Nur der kalte Zweifler kann das Leben Gottes in der Seele leugnen, deſſen Seele nie daran gedacht hat, ſich in Gott einzuleben, und der ein ſolches ſich-Einleben für Schwärmerei, ja für baaren Unſinn hält. Wir können uns wohl in eine ſolche verſtockte und verhärtete Seele hineindenken, in ihre Kälte und Finſterniß, wir können ſie begreifen, ſie aber kann uns nicht verſtehen, bis ſie, nicht länger zurückweiſend den Strahl der göttlichen Gnade, der in das Herz des Sünders leuchtet, ſich umwendet und ſich demüthiget vor dem Herrn, „der da zerſtreuet, die hoffärtig ſind in ihres Herzens Sinn.“ Aber wie geſchrieben war vor faſt zweitauſend Jahren: „Und das Licht ſcheinet in der Finſterniß, und die Finſterniß haben es nicht begriffen,“ ſo iſt es

noch bis auf dieſe Stunde. Noch ſpricht das Wort, noch ſpricht der Geiſt, von Gott ausgegangen, zu allen Herzen. Es ſind keine todten Buchſtaben, die uns in der heiligen Schrift entgegen treten: ſie ſind Geiſt und Leben, die Worte, die hier geredet ſind, ſie führen uns in ſeine Nähe, ſie bringen Ihn uns entgegen. Durch ſie will er Raum gewinnen in unſerer Seele, der heilige Geiſt, der ihnen einwohnt; und aufgenommen in unſer Herz, will er uns, der Geiſt der Wahrheit und der Liebe, mit der Kraft des Vaters und mit dem Lichte des Sohnes erfüllen. Das ewige Leben ſelbſt wehet uns aus dieſem nicht blos blätterreichen, ſondern auch Blüthe- und Frucht-reichen Wipfel des Lebensbaumes entgegen; unter ſeinem Schatten rinnt die Quelle des ewigen Lebens, den durſtigen Wanderer zu erlaben. „Und wer da ſchöpfet von dieſem Waſſer des Lebens, den wird hinfort nicht mehr dürſten; „ja, ihm werden die Augen aufgethan, daß er den Herrn erkennet, der der Geiſt iſt. Es iſt nicht unſer Geiſt, den wir hier erblicken: es iſt Gottes Geiſt; es iſt nicht unſer Herz und unſeres Herzens Liebe, was wir hier vernehmen: es iſt Gottes Liebe, die in unſer Herz dringt und es erfüllt mit himmliſcher Freude. Es iſt nicht unſere Kraft, die hier erwacht und ſich ihrer bewußt wird: es iſt Gottes Kraft, die ſich uns mittheilt und uns ſtärkt in aller Noth des Lebens. Wohl ſteht Sein Name auch in der Schöpfung geſchrieben: er leuchtet hervor aus der Sternenſchrift, aus den Blumen, die uns entgegen duften, aus allem Lebendigen, was ſich um uns regt und bewegt und ſich des Lebens erfreut. Aber die Rede ſeines Mundes, ſein Wort ſelbſt, kommt uns nur aus dem Buche der Bücher entgegen; aus dieſem ſpricht er unmittelbar zu unſerer Seele, und erweckt ſie zu ſeiner Aufnahme. Was iſt das Wort irdiſcher Weiſen gegen das Wort Gottes, „ſchärfer, denn ein zweiſchneidig Schwert!“ Es giebt Leute, die

der Meinung ſind, daß das Wort des Lebens auch ohne die heilige Schrift ſich erhalten haben und treu verkündiget ſeyn würde. Sie haben nicht bedacht, daß hier die ewige Quelle fließt, aus welcher Alle ſchöpfen müſſen, welche den Bedürftigen das Wort des Lebens ſpenden wollen. Und darum ſagen wir auch, daß durch die heilige Schrift der Geiſt Gottes in die Seele eingeht, wenn anders ſich dieſe jenem Geiſte geöffnet hat. Ein hülfsbedürftiges, aufrichtiges, nach Wahrheit durſtendes Herz muß es ſeyn, welches in der Schrift den Schatz finden will, der darin liegt. Kein ſtolzes, ſelbſtiſches Herz, das den Verſtand zum Klügeln verleitet, iſt es, dem ſich dieſer Reichthum aufſchließt. Demüthige Einfalt und einfältige Demuth allein hat zu ihm den Zugang. Der heilige Geiſt kann nur durch den heiligen Geiſt verſtanden werden. Und wie viele Ausleger der Schrift haben den heiligen Geiſt nicht zum Ausleger, zum Geber des Verſtändniſſes! Aber nicht die Schuld des Heiligen iſt es, wenn es nicht in der Seele lebt, ſondern die Schuld der Seele, welche das Heilige von ſich ſtößt: denn von Jugend an ſucht es Eingang in der Seele. Wer iſt es, der das Gegentheil behaupten kann? wer, der nur einige Aufmerkſamkeit auf den Entwickelungsgang ſeines Lebens verwendet hat, kann leugnen, daß immerfort ein Führer ſein Inneres begleitete und zurechtzuweiſen bemüht war? Es war der Genius, der Geiſt, der im Menſchen iſt, und der die Seele dem Geiſte Gottes entgegen führt, nicht minder heilig als dieſer Geiſt ſelbſt. Wo dieſer Eingang findet, — und er kommt uns nirgends mehr als aus den heiligen Schriften entgegen — da bringt er die Fülle der Gottheit leibhaftig mit ſich; aber er bringt ſie nur für eine dem Glauben offene, zum Gebeth fähige Seele. Wir wiſſen, daß die Fähigkeit zum Glauben und zum Gebeth in der Seele liegt, und

ihr nicht umsonst gegeben ist: denn es wäre thöricht, wenn der Schöpfer Eigenschaften in die Seele gelegt hätte, die sie nur irre führen könnten; eben so thöricht aber ist es, diese Eigenschaften für zwecklos, oder gar für krankhafte Auswüchse der Seele zu halten. Wo diese schönen Keime gepflegt werden, da blühet das Leben der Seele in Gott empor; und wo dieses einmal erwacht ist, da tritt auch das Leben Gottes in der Seele ein. Aber es bedarf eines so wirksamen Reiz-, Kräftigungs- und Reinigungs-Mittels, als das uns in den heiligen Schriften dargebotene Wort Gottes ist, um diese heilsame Umwandlung des Seelenlebens und die überschwengliche Bereicherung desselben durch Gottes freundliche Nähe und Einwirkung zu erfahren. Es ist bereits angedeutet worden, wie Gott in der Seele lebt, die sich ihm „ohne Rückhalt" ergeben hat. Gott, der dreieinige, ist die Kraft, und das Licht, und die Liebe; und als Kraft, und Licht, und Liebe lebt er auch in der Seele, die in ihm lebt. Wie sollte er auch anders? Das Eine setzt das Andere voraus, und schließt es in sich ein. Die Seele, die sich Gott ergeben hat, wird erfüllt von der Kraft Gottes. Bereits der Glaube ist als eine Gotteskraft verkündiget worden; und eben durch den Glauben gelangt die Kraft Gottes an die Seele, sie festigend, stärkend, unüberwindlich machend. Nichts kann den Glauben, und nichts die Kraft Gottes, die im Glauben ist, bezwingen. Aber eben auch durch den Glauben kommt, als durch ein Medium, Gotteskraft in die Seele. Der Glaube ist alsdann nur der Leiter dieser Kraft. Was wir moralische Kraft nennen, ist immer nur etwas, das uns fort und fort aus ewigem Quell gespendet wird. Wir kennen die moralische Kraft nicht genug. Es ist die Kraft Gottes selbst, die wir aus der Tiefe unsers Wesens schöpfen, in welches sie, wir wissen, auf dem natürlichen Standpunkte, selbst

nicht, woher? und wie? eindringt. Sie ist, wie der Aether, den wir athmen, in uns, ohne doch aus uns zu kommen. Sie kommt uns von Gott, in dem Maße, wie wir schöpfen, wie aus einem tiefen Brunnen, dessen Quelle nie versiegt. Sie ist, vom Glauben geschöpft, die Kraft, durch welche Wunder geschehen. Sie ist noch nicht erstorben diese Wunderkraft, auch wenn sie Jahrhunderte lang sich nicht zeigte. Gott selbst lebt durch diese Kraft in uns. Sie war die Lebenskraft des Heilandes, an die jetzt Niemand mehr glaubt, der nur einigermaßen zur großen Welt gehört. Darum ist es besser, die Art des Gotteslebens in der Seele in Betracht zu ziehen, welche noch die meiste Aehnlichkeit mit den höheren Erweisen des Seelenlebens hat. Es ist die Weisheit, die von Gott kommt, das Licht, das die Seele erleuchtet, und ihr die Erkenntniß der göttlichen Wahrheit ertheilt. Niemand kann sich aus eigner Macht diese Erkenntniß geben; sie ist ein Empfangen des Lichts, das von Oben kommt. Diese Erkenntniß ist nicht das, was man Wissenschaft nennt; sie wird nicht durch analytisches oder synthetisches Verfahren hervorgebracht, sondern sie steht da, wenn sie in heiligen Augenblicken gegeben wird, wie der Anblick des Himmels und der Erde vor dem Auge. So war die Weisheit, die in Christus lebte. Ueberhaupt giebt es kein klareres Bild, keine deutlichere Vorstellung von dem Leben Gottes in der Seele, als wir sie in diesem Musterbilde vorfinden. Und nicht blos die Kraft, nicht blos die Weisheit Gottes ist es, die sich der Seele vermählt und ihr einwohnt, wenn sich die Seele Gott ergeben hat, sondern es ist auch, wie wir früher gnügend dargethan, die Liebe, als der Gottheit innerstes Wesen, welche sich der Seele mittheilt, ihr einwohnt, ihr Leben wird, wenn einmal die Seele das ihrige der Gottheit zugewendet hat. Ja, der ganze, reiche Gott geht in die Seele ein in seiner Kraft, in seinem Lichte und in seiner Liebe,

wenn sie einmal sich selbst zur Wohnstätte für ihn bereitet hat. Und die Summe der göttlichen Einwohnung in der Seele, sie kann mit keinem andern Namen bezeichnet werden, als mit dem Namen: heilig-seliges Leben. Dieses Leben, diese Fülle von Kraft, Licht, Liebe in Einem Bewußtseyn, in Einem Geiste, in dem Geiste, der in uns ist, empfingen die Apostel durch den über sie ausgegossenen heiligen Geist, und in ihm und mit ihm. Dieser Geist des Friedens und der Gnüge, dieser Hauch aus Gottes Munde, ergießt sich noch jetzt in alle Seelen, die nach ihm dursten, die sich zu ihm hinwenden in Glauben und Gebeth: sie empfangen ihn, er geht in sie ein, er erfüllt sie mit überschwenglicher Seligkeit. Es ist keine Schwärmerei, keine krankhafte Ueberspannung der Phantasie, kein krankhaftes Schwelgen in selbstgeschaffenen Gefühlen: es ist Lebenserguß, Erguß des göttlichen Geistes und Lebens in die ihm hingegebene Seele, es ist die selige Gemeinschaft und Vereinigung Gottes mit der Seele, die ihn liebt, was alle wahrhaft fromme Seelen erfahren. Wer die Bedingungen dieses Zustandes, dieser Begabung und Bereicherung des Lebens erfüllt, der erfährt, der erlebt auch wirklich und in Wahrheit, was der Heiland verheißen hat Allen, die ihn lieben und sein Wort halten. Er hält, was er versprochen, als er sagte: „und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen.“ Darum: „stehet fest im Glauben, wandelt im Licht, bleibt in der Liebe“: und Gottes Wesen selbst wird euch erfüllen und durchdringen, und ihr werdet durch euer eigenes Bewußtseyn die Bestätigung erhalten, daß die Lehre, die euch zu ihm führte, auch von ihm kam, und kommt, bis an der Welt Ende.

Sechstes Kapitel.

Die gottvergessene und gottverlassene Seele.

Die Seele hat den Gipfel der Selbsterkenntniß erreicht, wenn sie in Gott und Gott in ihr lebt. Sie ist, so zu sagen, durch und durch Licht geworden. In diesem Lichte, welches sie ganz durchstrahlt, auf gleiche Weise als die Liebe ihr ganzes Wesen mit der wohlthätigsten Lebenswärme erfüllt; erkennt sie nun was sie ist durch Gott und seinen Eingebornen, der in ihr lebt und sie durch seinen Geist erleuchtet, aber auch was sie wäre, von diesem Geiste verlassen, und der göttlichen Gemeinschaft beraubt. Sie erkennt, daß sie ein elendes Wesen wäre, zwar bestimmt die Herrlichkeit ihres Schöpfers zu schauen und aus dem Borne seiner Seligkeit zu schöpfen, ausgerüstet mit seinem Geiste, in der Vernunft, die der Weiser, der Lenker des Seelenlebens seyn soll; ausgerüstet mit Kräften, die sie zu ihm erheben würden, wenn sie ungehemmt ihrer Richtung folgen

könnten: mit der Kraft zur Erkenntniß und zum Schaffen, mit der moralischen Kraft zur Freiheit und Selbstbestimmung zum Guten, zum Elemente der Wahrheit und Heiligkeit, in dem Gott selbst lebt, ausgerüstet mit Trieben, die diese Kräfte zu ihm leiten: mit dem Triebe zum Leben, zur Liebe, zur Freiheit, mit dem Bildungstriebe; endlich ausgerüstet mit dem Vermögen die Fülle der Seligkeit zu schmecken, mit einem Herzen, empfänglich für die höchste Freude, für die Seligkeit, und nur in so fern auch für Leid empfänglich, als ihm diese Seligkeit durch eigene Schuld verloren geht. Aber eben diese eigene Schuld, und das Gefühl und Bewußtseyn derselben und ihrer Quelle ist es, was die Seele erinnert, daß sie ein elendes Wesen wäre, ohne Gottes Dazwischenkunft und Vermittelung. Durch Gottes Offenbarung erfährt sie erst, daß es einer solchen Vermittelung, daß es eines Mittlers zwischen Gott und der abgefallenen Seelenwelt bedurfte, damit diese sündige Welt vor seinem heiligen Angesichte gerechtfertiget, gereiniget, geheiliget erscheinen konnte. Sie erkennt erst durch diese Offenbarung wie die Macht der Sünde größer ist als die Kraft der Vernunft über die selbstische Seele, die in ihrem Selbst die Fessel an sich trägt, die sie nicht blos an das Endliche und Vergängliche, sondern an das Ungöttliche, Unheilige, Böse bindet. Sie erkennt aber auch durch diese Offenbarung wie die Kraft der Gnade größer ist als die Macht der Sünde, und wie zwar diese Gnade die Seele nicht frei spricht oder entbindet von der heiligen Pflicht durch die moralische Kraft dem Lebensgesetze, das in der Vernunft ausgesprochen ist, zu folgen, wie sie aber durch die Waffen des Glaubens und des Gebeths, das was der Seele allein, wegen ihres Hanges zum Bösen, unmöglich ist, die Erfüllung des Lebensgesetzes nicht

blos möglich macht, sondern auch unterstützt, fördert, vollendet. Dieß Alles erkennt die Seele im Spiegel der göttlichen Offenbarung, indem sie zugleich in diesem Spiegel nicht blos ihren Hang zum Bösen, nicht blos ihre angeborne Verurtheilung zur Knechtschaft der Sünde, sondern auch diese Knechtschaft selbst erblickt, die ganze Tiefe des Falles, die ganze Verfinsterung ihres Wesens, die ganze Ohnmacht ihres besseren Strebens, endlich die gänzliche Ertödtung der Liebe zum Heiligen, zum Unvergänglichen. Zu dieser Selbsterkenntniß gelangt die Seele, wenn sie sich von dem Worte belehren läßt, das aus dem Munde Gottes selbst gegangen ist. Aber wenn sie dieß nicht geschehen läßt, wenn sie dieses Wort von sich zurückweiset, wenn sie sich verhärtet gegen alle Mahnung von Oben, wenn ihr die göttliche Weisheit Thorheit, das göttliche Licht Finsterniß däucht, wenn ihr die göttliche Kraft ohnmächtig, ja Nichts, die göttliche Liebe ein Unding scheint, kurz, wenn sie nichts von Gott, und nur von sich wissen will, selbst in ihren höchsten Bestrebungen nach Erkenntniß, in der sogenannten Philosophie, die billiger Philomorie heißen sollte — denn Menschenweisheit ist Thorheit vor Gott; und die wahre Philosophie ist die Liebe zur göttlichen Weisheit, zum eingebornen Sohne des Vaters, ist Christus-Liebe —; wenn also die Seele die dargebotene Gnade verstößt, wenn sie nur nach eigenem Gelüste lebt, begehrend, sinnend, wirkend und schaffend: dann ist sie in den Zustand der Gottvergessenheit eingetreten, und hat alle Folgen dieses Zustandes zu tragen. Nicht blos die unbelehrte, nicht die ihrem natürlichen Zustande überlassene Seele ist gottvergessen, sondern hauptsächlich jene ist es, welcher Gott geprediget wurde in seinem Evangelium, und welche, verschmähend dieses Gottes-Wort, oder auch seiner

nicht eingedenk und es nicht beachtend, den Weg des Fleiſches gehet und auf das Fleiſch ſäet. Die Darſtellung dieſer Seele, und des Schickſals, das ſie nothwendig auf ſich zieht, indem ſie freiwillig frevelt, iſt der letzte Gegenſtand unſerer Betrachtung, indem zur vollſtändigen Selbſterkenntniß nicht blos die Natur-Seite unſeres Seelenweſens, und nicht blos die Licht-Seite deſſelben gehört, wiefern Gottes Gnade in die Seele hineinleuchtet, ſondern auch die Schatten-Seite, wo Gottes Gnade der Seele entzogen iſt.

Eine gottvergeſſene Seele nennen wir vornemlich diejenige, welche gegen beſſeres Wiſſen Gott verlaſſen hat und ſeiner nicht mehr gedenkt. So groß iſt die Macht des Böſen in uns, daß wir, auch bei der klarſten und eindringlichſten Belehrung, bei der vollſten Ueberzeugung, bei den beſten Vorſätzen, dennoch ehe wir es uns verſehen, beſonders wenn veraltete üble und verderbliche Gewohnheiten in uns obwalten, der heilſamen Wachſamkeit nicht eingedenk, uns erſt unmerklich, bald aber wohl wahrnehmbar, vom geraden Wege entfernen, und ſofort immer weiter in den Irrweg fortgezogen werden, bis wir endlich keine Spur mehr vom richtigen Pfade erblicken und ſein Ziel ganz aus den Augen verloren haben. Das Ziel des richtigen Pfades iſt Gott; und ihn aus den Augen verlieren heißt ſich im Irrſale herumtreiben. Gott iſt die Einheit, wie uns ſein Geſetz in der Vernunft ſagt; die Einheit aber zu verlieren, heißt dem Untergange, der Zerſtörung Preis gegeben werden, oder vielmehr ſich ſelbſt hinein ſtürzen: denn wo keine Einheit mehr iſt, iſt auch kein Band und Halt mehr, ſondern die Elemente alles Lebens und Seyns löſen ſich auf und durchkreuzen ſich im irren, regelloſen Toben bis eines das andere aufgerieben hat. Daher die Gottvergeſſenheit ſo leicht zur

Seelenstörung, d. h. zum vernunftlosen, unfreien Zustande führt, der nichts anderes ist als die auf mancherlei Weise aufgelöste und in ihre Elemente zerfallene, der Einheit (Vernunft) beraubte Seelenlebendigkeit. Aber auch, wenn es nicht zu diesem Aeußersten kommt, so ist dennoch der Zustand der Gottvergessenheit ein höchst beklagenswerther Zustand. Die Seele, die Gott vergessen hat, hat ihn aus dem Herzen, aus den Gedanken, und aus ihrer That verloren: denn alles unser Thun soll in Gott gethan seyn. Wie ist dieß aber möglich, wenn wir bei unserm Thun nicht an Gott denken? und wie ist dieses möglich, wenn unser Herz uns nicht hiezu ahmahnt? Vom Herzen geht die Gottvergessenheit aus, wie die Gottes-Andacht vom Herzen ausgeht. Das Herz, welches aufhört Gott zu lieben, — und wie viele Herzen machen nie mit dieser Liebe auch nur einen Anfang! — liebt nun alles Einzelne was eben, mit Anziehungskraft versehen, in seinen Bereich kommt, (die Dinge,) und wird eine Beute, ein Knecht dieser das Leben zersplitternden Einzelnheiten. Es ist überflüssig dergleichen zu nennen: ein Jeder greife in seinen Busen, und sehe, welche Liebe da wohnt. Ist es die Gottesliebe nicht — und diese ist gewiß eine höchst seltene Erscheinung — so ist es, weil es eine andere ist, Gottvergessenheit, welche das Herz einnimmt. Man sträube sich nicht dagegen! So viel du Gott nicht liebst, so viel hast du Gott vergessen: denn das Andenken an Gott ist blos eine Sache des Herzens, weil nur das Herz ihn erfaßt im Glauben, im Gebethe, und in der Liebe. Erst vom Herzen aus dringt die Gottesvergessenheit auch zu den Gedanken und zu den Thaten. Wir können sehr leicht die Probe machen, wie viele von unsern Gedanken Gott angehören, wenn wir unsern Tageslauf vom Morgen bis zum Abend mustern; und zugleich können wir hieraus sehen wie es mit unserer

Liebe zu Gott beschaffen seyn mag, wenn er so wenig in unsere Gedanken kommt. „Aber, lieber Gott! — hören wir hier sagen — man hat doch mehr zu thun, als den ganzen Tag nur an Gott zu denken. Da würde viel fertig werden, wenn man nur immer diesem Gedanken nachhängen wollte! Ueberhaupt kann eine solche Beschäftigung auf die Länge bedenklich werden. Wenn man auch nicht darüber den Verstand verliert, so ist doch wenigstens Schwärmerei, Pietismus u. s. w. eine nothwendige Folge von solcher gutgemeinten, aber gefährlichen Grübelei.“ So kann jedoch nur eine Seele sprechen, die von Gott ganz entfremdet ist, und die nicht weiß, was ein Gedanke an Gott ist. Ein Gedanke an Gott ist eine Sammlung der Seele zum Höchsten, zum Heiligsten, das wir nie aus den Augen verlieren sollten; folglich eine Erhebung der Seele, welche nie zum Niedrigen, Unwürdigen, Verächtlichen herabsinken sollte. Daher, nicht an Gott denken, heißt sich im Elemente des Unheiligen, Unreinen, die Seele befleckenden herumtreiben, folglich das Ziel, die Richtung des Lebens verlieren. Bei aller Beschäftigung, bei aller Erholung soll uns der Gedanke an Gott begleiten; und wo dieß nicht geschieht, gerathen wir in die Netze des Bösen, und in das Gebiet der Sünde. In diesem lebt die Seele so lange als sie Gott vergessen hat: es ist gar kein dritter Fall denkbar. Aber so sehr sind die Seelen von Gott abgefallen, daß in der großen Welt unschicklich ist Gott zu erwähnen, und daß man sich schämt, wenn auch der Gedanke an ihn über eine Seele kommt, denselben laut werden zu lassen. Der Gedanke an Gott gehört nicht für das tägliche Leben, sondern für die Kirche, wenn man es noch für nöthig findet in kirchlicher Gemeinschaft zu bleiben; welches Verhältniß aber viele Seelen als eine lästige Fessel von sich werfen. Und sie thun wohl daran, wenn sie nicht auch

mit dem Herzen da sind, wo ihre Füße sie hingetragen haben: denn Heuchelei ist noch schlimmer als Gottvergessenheit. Uebrigens sind die Namen: „Betbruder und Betschwester" Schimpfnamen, welche laut werden, so bald gemerkt wird, daß eine oder die andere Seele, die Gott lange untreu gewesen war, sich wieder zu ihm wendet; oder, welcher Fall aber heutzutage fast noch seltener ist, daß eine Seele Gott von Jugend an treu blieb und ihn immerfort vor Augen und im Herzen hatte. Wer kann es leugnen, daß in unsern Tagen dergleichen Erscheinungen selten sind? Auch verträgt sich dergleichen nicht mit unserer Art zu leben und die Zeit einzutheilen. Unsere öffentlichen und Privat-Geschäfte, unsere öffentlichen und Privat-Vergnügungen — die geheimen gar nicht mit gerechnet — lassen eine solche Concurrenz, wie die des Gedankens an Gott ist, ohne große Unbequemlichkeit gar nicht zu, um so weniger, da dieser Gedanke vom Herzen ausgehen, und unausgesetzt vom Herzen getragen werden muß, wenn er nicht in Nichts zerfließen soll. Man bedenke aber was das sagen will, wenn das Herz an einem Gedanken Theil nehmen soll! Muß ihm da nicht die Liebe des Herzens zugewendet seyn? Die Liebe unseres Herzens ist aber so concentrirt entweder, oder so vertheilt, an andere Gegenstände, daß sie sich von dieser nicht losmachen und auf Gott hinrichten kann. Kurz, im Weltleben ist die Liebe zu Gott ein Unding. „Aber thut man denn nicht genug, wenn man seine Pflichten treu und gewissenhaft erfüllt? ist denn das nicht auch Religion? ja, ist es nicht die wahre, die echte Religion? ist nicht alles Andere, was noch so genannt werden mag, ein bloßes Spiel mit Gefühlen, oder Phantasiebildern, oder gar nur mit Worten?" Du kannst aber deine Pflichten nicht treu und gewissenhaft erfüllen, wenn du das Heilige nicht vor Augen hast: denn das Gewissen ist das Heilige, und

mahnt dich immer an Gott. Wolltest du dir nur einen Augenblick erlauben gewissenlos zu seyn? gleichwohl bist du es, auch ohne es zu wollen, wenn du gottvergessen bist: denn beide Beziehungen sind unzertrennlich. Wir wollen es uns nicht verhehlen: wo unser Schatz ist, da ist unser Herz; und unser Schatz ist auf der Welt und in der Welt, nicht über der Welt. „Wozu denn aber das Leben? wozu sind wir denn in die Welt gesetzt, wenn wir nicht in ihr, ja für sie leben sollen?" Auf diese Fragen haben wir schon früher geantwortet. Wir erinnern hier nur an jenes bedeutungsvolle Wort: „Wir sind nur Gäste und Fremdlinge auf der Erde." Nicht als Zweck, nur als Mittel sollen wir das Erdenleben ansehen: dann haben wir den rechten Standpunkt gefunden. Freilich klingt es hart, wenn es heißt: „Habt nicht lieb die Welt, noch was in der Welt ist;" allein wer sich einer höheren Bestimmung bewußt ist, muß eingestehen, daß, an der Welt haften und hangen, ganz von dem Wege jener Bestimmung abführt. Und so gehen denn so viele Seelen in der Irre, weil sie Dessen nicht gedenken, den sie nie verlassen sollten. Was folgt und was geschieht? Da unser Thun der Ausdruck unseres Dichtens und Trachtens ist, und unsere Handlungen durch unsere Gedanken, diese aber durch die Stimmung und Richtung unseres Herzens erweckt und geleitet werden: so folgt, daß unsere Thaten sind wie unsere Liebe, also eitel, nichtig, ungöttlich, ja sündhaft, wenn unsere Liebe auf solche Weise beschaffen ist. Unsere That aber ist ja unser Leben. Wo also das Herz Gott vergessen hat, da kann auch nur ein gottvergessenes Leben zu Tage kommen. Wir sehen dieß an dem Leben aller Verbrecher: es ist eine fortlaufende Kette von Gottvergessenheit. Daher sind auch die Seelen der Bösewichter so verhärtet, weil sie so ganz gottvergessen sind. Allein man braucht kein Bösewicht zu sein, um dennoch gottvergessen zu

seyn. Jede leichtsinnige Seele ist eine gottvergessene Seele. Sie bereuet vielleicht im nächsten Augenblick, was sie im vorhergegangenen gesündigt hat: allein im darauf folgenden sündiget sie wieder, weil sie vergißt an Gott zu denken. Daher ist das: „betet ohne Unterlaß," wie jeder Seele, so ganz besonders der leichtsinnigen, nicht genug zu empfehlen. Irgend ein witziger Mann hat alle unsere Fehler und Vergehungen aus der Vergeßlichkeit abgeleitet. Er hat mehr Recht, als es den Anschein hat: denn diese Vergeßlichkeit bezieht sich auf das Höchste, welches uns immer gegenwärtig seyn sollte. Das Höchste aber ist der heilige Gott; und seiner kann man nicht gedenken, ohne daß dieser Gedanke zum Gebethe wird. Eine Seele also, die zu beten verlernt hat, der es nie in den Sinn kommt sich im Gebethe zu Gott zu wenden, ist auch eine gottvergessene Seele, so sehr sie sich gegen dieses Beiwort sträuben mag. Wir sind in jeder Leidenschaft, in jeder Aufwallung gottvergessen; wir sind es in jeder Zersplitterung unserer Zeit und unserer Kraft; wir sind es aber auf das auffallendste und entschiedenste, wenn wir uns sündlichen Neigungen und Gewohnheiten überlassen, die allmählich zu Lastern ausarten, welche das ganze Leben verunreinigen und aus dem Kreise des Heiligen herausziehen. Was Wunder, wenn alsdann jede Regung zum Guten, die in ein solches sündhaftes Leben hineinleuchtet, ohne Wirkung bleibt, keine Frucht trägt, sondern wie ein Samenkorn auf felsigem Boden abstirbt! Ein gott-vergessenes Leben hat zur Folge, daß es auch ein gott-verlassenes wird. Und ein schlimmeres Loos kann keiner Seele zu Theil werden als dieses. Die Betrachtung dieses Zustandes, vor welchem Gott jede Seele, in der noch ein Fünkchen von besserem Streben ist, bewahren möge, ist es, womit wir diesen Kreis unserer psychologischen Darstellungen schließen wollen.

Zwar ist der Mensch zu kurzsichtig, um sich eines Blicks in Gottes Haushaltung rühmen zu können; und wir dürfen den Stab über keine Seele brechen, sey sie auch noch so verwahrloset durch eigene Schuld und durch die Mitwirkung Anderer, deren Einfluß sich gar nicht berechnen läßt. Wohl wird Gottes Barmherzigkeit mit Recht eine grundlose genannt, indem sie nicht zu erschöpfen ist: denn was ließe sich in Gott erschöpfen? Lässet er doch seine Sonne scheinen über Böse und Gute, und über Gerechte und Ungerechte; und wer darf sich rühmen vor Seinen Augen gerecht zu seyn? darum blickt Gottes Auge auf alle Sünder, und er will, daß keiner verloren gehe. Wird er nicht mit der Hausfrau verglichen, die ihren verlornen Groschen sucht bis sie ihn gefunden hat? Ja, seine barmherzige Liebe ist grenzenlos, wie seine Vorsehung und ihr Rathschluß unerforschlich, aber stets des allweisen und allgütigen Vaters würdig ist. Halten wir daher immer den beruhigenden Gedanken fest, daß Er sich in jeder Seele irgend eine Handhabe bereitet, daran er sie erfassen und retten könne. Allein dieses dürfen wir nicht übersehen, weil es zu klar am Tage liegt, daß eine gottvergessene Seele, in welcher der Zustand der Gottvergessenheit zum Charakter ihres Lebens geworden ist, sich nicht rühmen kann — und sich auch nicht rühmen wird — daß sie Gott in ihrem Inneren trage, daß er ihr einwohne, daß er bei ihr sey. Denn dergestalt drängt sich Gott nicht auf, und kann es auch nicht wollen, daß er die Seele wider ihren Willen zu seiner Annahme nöthigte. Wohl tritt er ein in die Seele, oder, wie ein frommer Ausdruck sagt, er klopft an an das verschlossene Herz, ob es sich ihm vielleicht öffnen möge. Aber er kann sogar eindringen mit seinem Lichtstrahle in die Seele, und sie durchleuchten wie ein Blitz: und er wird dennoch nicht aufgenommen,

weil die Seele kein mechaniſches Weſen iſt, von außen her und durch äußere Kraft umzuändern und umzuarbeiten, ſondern weil ſie ein freies Weſen iſt, welches aller Beſtimmung von innen heraus durch Einwilligung entgegen kommen muß. Gott hat die Seele, wir wiſſen es, frei geſchaffen, damit ſie ins Geiſterreich eingehen könne: denn das Weſen und Leben des Geiſtes iſt die Freiheit. Die Seele alſo, die Gott nicht aufnimmt, hat ihn auch nicht und wäre er ihr noch ſo nahe; wie er es denn iſt. Hat aber die Seele Gott nicht, iſt Gott nicht in ihr, ſo iſt es öde und wüſt in ihr, nur ihre Sündhaftigkeit iſt ihr Inhalt: ſie iſt gottverlaſſen. Es iſt in der Seele nur das, wozu ſie ſich ſelbſt beſtimmt; alles Uebrige iſt außer ihr: ihr ganzes Weſen iſt Selbſtbeſtimmung. Sie muß ſich alſo beſtimmen Gott aufzunehmen, wenn er in ſie eingehen ſoll; und dieß kann blos durch das Gebeth geſchehen. Das Gebeth iſt das ſich-Erſchließen, das ſich-Eröffnen der Seele für Gott. Und darum wird das Gebeth ſo dringend *empfohlen*. Wenn es daher heißt: „betet ohne Unterlaß," ſo heißt dieß eben ſo viel, als: öffnet eure Seelen dem göttlichen Einfluſſe, der göttlichen Wirkſamkeit, dem Schaffen des heiligen Geiſtes in eurem Inneren. Durch das Gebeth geht, wie wir wiſſen, die Seele zu Gott ein, und darum auch Gott zur Seele. Daher auch die Seele, wenn ſie ſich noch ſo ſehr abmühet moraliſch zu ſeyn, das göttliche Gebot der Freiheit zu erfüllen, aber ohne ſich an Gott ſelbſt zu wenden, ohne ſich auf ihn zu richten im Gebethe, wenn ſie wähnt mit Recht zu ſich ſagen zu dürfen:

„Haſt du nicht Alles ſelbſt vollbracht,
heilig-glühend Herz?"

ſich umſonſt abmühet und nichts Heiliges in ſich erzeugt. Glaubſt du, daß dich das Gebeth erniedrige, entehre? Schämeſt du dich des Gebeths? thörichte

Seele! Nichts ehrt dich mehr als das Gebeth: denn nichts bringt dich Gott näher, und ihn dir. Eine Seele also, die zu beten verlernt hat, ist auch eine Seele, die ohne Gott lebt, eine gottverlassene Seele. Nur Gott, nur sein Geist, giebt gute Gedanken in die Seele, reine Gefühle in das Herz, Kraft zum gedeihlichen Wirken; mit Einem Worte: nur Gott, wie wir gesehen, macht die Seele reich. Eine gottverlassene Seele ist also eine arme Seele, so groß auch ihr Reichthum an natürlicher Lebendigkeit seyn möge. Daran kannst du erkennen, daß du eine gottverlassene Seele bist, wenn du eine Abneigung, ja wohl gar einen Abscheu vor dem Gebethe hast. Schon eine Seele, die gleichgültig gegen das Gebeth ist oder es für etwas überflüssiges, allenfalls für ein Bedürfniß der Schwachen hält, der Seelen-Kranken, die ohne Arzt nicht auskommen können, schon eine solche Seele hat Gott nicht, ist gottverlassen. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen." Eine Seele, die blind hinein in das Leben stürmt, und ihre besten Kräfte vergeudet bis das physische wie das moralische Leben untergeht, ist gottverlassen: denn sie ist eine gottvergessene Seele. Eine Seele, die nur in den Schätzen der Wissenschaft ihre Nahrung, in der Wissenschaft selbst ihr Ziel, ihren Stolz, ihren Ruhm, kurz, ihr Leben findet, sie ist, so anstößig dieser Ausdruck seyn, so übel aufgenommen er von Denen werden möge, die eben nichts Höheres kennen als die Wissenschaft, gottverlassen, weil gottvergessen. Nicht das Wissen, nicht die Erkenntniß schmähen wir; aber wir tadeln es, wenn die höchst kümmerliche Wissenschaft unseres irdischen Erkenntnißvermögens göttlicher Verehrung genießt, indem sie über Alles gesetzt und ihr Alles unterworfen wird. Ihr widerfährt auf diese Weise was Gott sich allein vorbehalten hat; und dieß ist ein Frevel, der von

Gottvergessenheit zeugt, und zugleich ein Zeuge der Gottverlassenheit ist; wie wir denn dieses überhaupt an dem ganzen Thun und Treiben solcher Seelen sehen können, von denen geschrieben steht: „das Wissen blähet auf.“ Noch einmal, wer die sogenannte Wissenschaft statt Gottes hält und hegt und pflegt, oder auch wer Gott in der Wissenschaft zu haben meint, der hat ihn eben nicht, ist folglich gottverlassen, so wie er Gott über der Wissenschaft dermaßen vergißt, daß sie ihm sein Alles ist. Es kann dieß in der jetzigen Zeit nicht nachdrücklich genug ausgesprochen werden. Des wahren Wissens, d. h. Erkennens, ist wenig; und was wir erkennen, ist immer nur ein unendlich kleiner Theil der unendlich großen Wahrheit. Warum sollten wir uns brüsten? Doch weiter! Wer sein Herz an zeitliche Güter hängt, oder an die Wollüste dieser Welt, ist gottverlassen, wie er gottvergessen ist. Wer sich für seelengesund und schuldfrei hält, da er doch krank und ein Sünder ist, der hat Gott nicht, der ist gottverlassen: denn er gedenket nicht Gottes, des Heiligen, der ihn richtet. In einer Seele, in welcher Gott ist, muß die Welt weichen; und aus einer Seele, in welcher die Welt ist, weicht Gott. Man wähne nicht, daß dieß zu strenge sey: denn ewig wahr bleibt das Wort: „Niemand kann zweien Herren dienen.“ Kurz, wer Gott nicht lieber hat als die Welt und alles, was darinnen ist, ja lieber als sein Leben selbst, der ist sein nicht werth, der hat ihn nicht, der ist von ihm verlassen. Wie äußert sich nun, wie erscheint in der Seele diese Gottverlassenheit? gerade auf die entgegengesetzte Art als das Leben Gottes in der Seele erscheint: als ein Mangel oder eine Abwesenheit von Allem, was Gott in der Seele ist und giebt. Gott ist und giebt in der Seele, der er einwohnt, die Kraft, das Licht und die Liebe. Eine gottverlassene Seele dem-

nach ist, so sehr sie auch den Anschein des Gegentheils haben möge, dennoch der Kraft, des Lichts und der Liebe beraubt, folglich ohnmächtig, verfinstert, und von der Kälte des Todes erfüllt: denn die Liebe ist die reinste Lebenswärme. Man kann hiegegen einwenden und sagen: „Nun so sind ja alle Natur-Menschen, die noch von Gott nichts wissen, mit aller Begabtheit und allem Reichthume an Kraft des Willens, Licht des Verstandes, und Liebe des Gemüths gottverlassene, ohnmächtige, verfinsterte, todesstarre Seelen! Ist dieß nicht der gröbste Widerspruch, ja baarer Unsinn?“ Sonderbar, wie man so sehr mißverstehen kann! Von der Verbindung der Gottverlassenheit mit der Gottvergessenheit ist die Rede, von der Entweichung Gottes selbst aus der untreuen Seele, nicht von der Entziehung seiner Gaben, die in der ganzen Schöpfung, in der beseelten wie in der unbeseelten, ausgetheilt sind. Der ärgste Spötter der Gottheit kann ein natürlich-reichbegabter Mensch seyn, Willens-Energie, Verstandes-Schärfe, kräftige Phantasie, ein die Welt und das Leben glühend liebendes Gemüth besitzen: aber Gottes-Kraft, Gottes-Licht und Gottes-Liebe besitzt er nicht. Die Gotteskraft ist der durch den Glauben geheiligte Wille, das Gotteslicht ist die Erkenntniß der Wahrheit, d. h. die Erkenntniß Gottes, und die Gottesliebe ist der Himmel selbst. Die natürliche Willens-Kraft der Seele kann gebrochen werden und wird gebrochen durch Unglück und Widerwärtigkeit, sie kann erkranken und erkrankt im Wahne des Stolzes, im Rausche der Leidenschaft, sie kann untergehen und geht unter, wie jede irdische Kraft, wenn sie aus ihren Grenzen tritt; aber die heilige Kraft Gottes, die im Glauben lebt, ist über alle diese Zufälligkeiten erhaben und gegen alle gesichert. Der natürliche Verstand ist dem Irrthume, und der Täuschung, und dem Wahne unterworfen,

ja er ist nicht vor seiner eigenen Zerrüttung sicher. Das Licht aus Gott geboren ist die Wahrheit und seiner selbst-Gewißheit selbst. Die irdische Glut des Herzens kann versiegen, kann ausschlagen zur verzehrenden Flamme, kann sich selbst verzehren und vernichten: die himmlische Liebe bleibt ewig, und kann nur wachsen und zunehmen an Fülle und Seligkeit. In Beziehung auf die Gotteskraft also ist der gottvergessene ohnmächtig: in Beziehung auf das Gotteslicht, verfinstert; in Beziehung auf die Gottesliebe, todt. Willst du die gottverlassene Seele erkennen? schicke Krankheit, Alter, Unglück und Widerwärtigkeit über sie, und frage sie nach ihrer Kraft! Laß Zweifel den forschenden Verstand bestürmen, daß er bis an die Grenze der Verzweiflung, ja des Wahnwitzes getrieben wird, und frage ihn nach seinem Lichte! Laß Freunde, Geliebte, alles woran das irdische Herz hängt, untreu, treulos werden, und frage das Herz nach dem Glücke der Liebe! Und eine gottverlassene, weil gottvergessene, Seele sollte Ruhe und Frieden finden für sich selbst? sollte die Freiheit schmecken, welche das Erbtheil der Kinder Gottes ist? sollte das Sehnen des Herzens gestillt erhalten durch Fülle und Gnüge des Lebens nach dem es strebt? sollte Befriedigung finden für den forschenden Geist, für die nimmer rastende, in das Unendliche strebende Thatkraft? Darum erkenne dich selbst, o Seele, und siehe, was du zu meiden, wonach du zu greifen hast! Erkenne dich im Spiegel deines Bewußtseyns, der durch den Lichtstrahl des göttlichen Worts erhellet ist! Erkenne deine Bestimmung, deine Einrichtung, deine Gesunkenheit, deine Gebrechen, und die Heilquelle für alle deine Noth. Die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang, und jene Selbsterkenntniß führt zur Gottesfurcht, und, was noch mehr ist, zur Gottesliebe, der Weisheit Vollendung.